

# MEMÓRIA E IDENTIDADE INSULAR

Religiosidade, Festividades e Turismo  
nos Arquipélagos da Madeira e Açores



Coordenação de Duarte Nuno Chaves

***MEMÓRIA E IDENTIDADE INSULAR***  
***Religiosidade, Festividades e Turismo***  
***nos Arquipélagos da Madeira e Açores***



***MEMÓRIA E IDENTIDADE INSULAR***  
***Religiosidade, Festividades e Turismo***  
***nos Arquipélagos da Madeira e Açores***

Coordenação

Duarte Nuno Chaves

CHAM — Centro de Humanidades  
Santa Casa da Misericórdia das Velas  
Velas, S. Jorge  
2019

## FICHA TÉCNICA

|                           |   |
|---------------------------|---|
| <b>Título</b>             | <i>MEMÓRIA E IDENTIDADE INSULAR</i><br>Religiosidade, Festividades e Turismo<br>nos Arquipélagos da Madeira e Açores  |
| <b>Coordenação</b>        | Duarte Nuno Chaves  |
| <b>Autores</b>            | Vários  |
| <b>Edição</b>             | – CHAM – Centro de Humanidades   Faculdade de<br>Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova<br>de Lisboa e Universidade dos Açores<br>– Santa Casa da Misericórdia das Velas, S. Jorge |
| <b>Capa e Paginação</b>   | CEHA (Gonçalo Mendes)   |
| <b>Fotografia da capa</b> | Paulo Rafael  |
| <b>Tiragem</b>            | 400   |
| <b>Depósito Legal</b>     | 457109/19   |
| <b>ISBN</b>               | 978-989-20-9631-5   |
| <b>Data de Saída</b>      | 2019  |
| <b>Execução Gráfica</b>   | Nova Gráfica Artes Gráficas<br>Rua da Encarnação, 21 Fajã de Baixo<br>9500-513 Ponta Delgada São Miguel - Açores  |

## Apoios



Esta edição foi financiada pela Secretaria Regional do Mar, Ciência e Tecnologia do Governo Regional dos Açores (M3.3.c/Edições/002/2019) e contou com o apoio da Direção Regional da Cultura | Centro de Estudos de História do Atlântico Alberto Vieira, no âmbito do projeto de Pós- doutoramento com a referência “M3.1.a/F/003/2016” do Fundo Regional da Ciência e Tecnologia.

### *In Memoriam*

#### **Alberto Vieira**

Avelino de Freitas Meneses  
Carlos Guilherme Riley  
Cláudia Faria

Graça Alves  
Margarida Sá Nogueira Lalande  
Maria Beatriz Rocha-Trindade

#### **Cadernos Temáticos**

Alberto Vieira  
Aline Bazenga  
Ana Nolasco  
Andreia Silva  
António M. Martins de Almeida  
Carla Devesa Rodrigues  
Carlos Barradas  
Carlos Guilherme Riley  
Cláudia Faria  
Cláudia Neves  
Cristina Trindade  
Duarte Nuno Chaves  
Federico Maciel  
Graça Alves  
Graça Delfim  
Helena Rebelo  
Hélio Soares

Igor França  
Joana Couto  
Luísa Antunes Paolinelli  
Margarida Vaz do Rego Machado  
Maria Beatriz Rocha-Trindade  
Mónica Tavares  
Naidea Nunes Nunes  
N'Zinga Oliveira  
Paula Almeida Mendes  
Pedro Pascoal  
Rita Rodrigues  
Rui Faria  
Sofia Lapa  
Susana Serpa Silva  
Tiago Silva  
Vitória Raposo

A Coordenação decidiu respeitar a opção de cada autor em adotar ou não o atual acordo ortográfico. A responsabilidade pelo conteúdo dos textos é única e exclusivamente dos autores.



## ÍNDICE

- 11 Abertura
- 13 *In Memoriam* Alberto Vieira

### I

#### **TURISMO, CULTURA E RELIGIÃO – DIMENSÕES LOCAIS E DIÁSPORA**

- 23 *Em honra dos Migrantes, Sagrado e Profano nas Celebrações Anuais*  
– Maria Beatriz Rocha-Trindade
- 43 *Da Economia do Céu e as mobilidades no espaço insular. Peregrinação, romarias e festividades*  
– Alberto Vieira (CEHA)
- 53 *Turistas ou peregrinos (Caminhos de fé? – um olhar sobre o turismo religioso)*  
– Graça Alves (CEHA)
- 67 *A emigração açoriana e o património religioso – uma relação de futuro?*  
– Rui Faria (CMRG)
- 79 *O percurso histórico da capela do Senhor Santo Cristo dos Milagres como local de expressão da fé*  
– Hélio Soares (UAc)
- 89 *Emigração açoriana: entre a história e a memória*  
– Susana Serpa Silva (CHAM-Açores)



## II

### ARTE, DEVOÇÃO E FÉ

#### CONTRIBUTOS PARA A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA

- 119 *Proteção e inventário das relíquias históricas e monumentos artísticos [e] obras de interesse nitidamente turístico e de embelezamento da terra: políticas para o património em S. Miguel e S. Maria, no lustro 1946-1950*  
– Sofia Lapa (CHAM)
- 137 *Nossa Senhora da Candelária na Ilha da Madeira: devoção e representação artística*  
– Rita Rodrigues (DRC- Madeira)
- 163 *A memória de varões e mulheres “ilustres em virtude”, dos Açores e da Madeira à luz de fontes hagiográficas (séculos XVI-XVIII): exemplos de uma “santidade insular”?*  
– Paula Almeida Mendes (CITCEM)
- 175 *A apropriação de formas de artesanato ligadas à religiosidade popular na obra de Catarina Branco*  
– Ana Nolasco (UNIDCOM/IADE)
- 191 *A arte Sacra na ilha do Faial: proposta (s) para um roteiro*  
– Tiago Simões da Silva (CHAM)
- 203 *Do Bom Despacho ao Livramento: singularidades festivas marianas a oeste da Madeira*  
– Martinho Mendes (MASF)

## III

### RELIGIOSIDADE E TRADIÇÕES. IDENTIDADE POPULAR

- 219 *Festa do Divino Espírito Santo nos Açores e sua Expressão Identitária: Símbolos, Ritos Religiosos e Populares, Celebrações*  
– Lélia Nunes (UFSC)
- 227 *O culto do Espírito Santo no Corvo*  
– Andreia da Silva (EcMC)

- 239 *Da Páscoa ao Pentecostes, a função das “saloias” na Festividade do Espírito Santo no Arquipélago da Madeira*  
– Helena Rebelo (UMa)
- 249 *O Espírito Santo na Ilha de São Jorge. A ténue fronteira entre o religioso e o profano*  
– Frederico Maciel (SCMV)
- 263 *A procissão das cinzas em São Bernardino: Um reflexo do processo de evangelização franciscana na Madeira*  
– Duarte Nuno Chaves (CHAM), Cláudia Faria (CEHA) e Graça Alves (CEHA)

#### IV

#### LITERATURA, VIAGENS E VIAJANTES

- 277 *A literatura de viagens e os olhares femininos sobre os Açores setecentista e oitocentistas*  
– Margarida Machado (CHAM)
- 291 *Transatlânticos: viajantes norte-americanos nos Açores. Séc. XIX-XX*  
– Carlos Riley (CHAM)
- 299 *Visita dos Intelectuais aos Açores em 1924. A promoção turística da Ilha de S. Miguel*  
– Graça Delfim (CHAM-Açores)
- 309 *Um Grand Tour Atípico: A Viagem à Europa de José Caetano Dias do Canto e Medeiros e de João Silvério Vaz Pacheco de Castro (Dezembro de 1836 – Setembro de 1837)*  
– Joana Couto, Mónica Tavares, Pedro Pascoal, Vitoria Raposo
- 323 *Turismo e Romance na Literatura Popular Cor-de-rosa tendo por cenário a ilha da Madeira*  
– Aline Bazenga (UMa)
- 337 *A identidade sociocultural e linguística madeirense através da memória da «Festa» e dos arraiais madeirenses no contexto das mobilidades*  
– Naidea Nunes (UMa)

- 357 *A Peregrinação Madeirense de 1923. De Roma a Lourdes*  
– Carlos Barradas e Cláudia Neves (Clepul)
- 371 *Maria Celina Sauvayre da Câmara – turista e peregrina*  
– Cristina Trindade (Clepul) e Luísa Antunes Paolinelli (UMa)

V

**PARA UM ROTEIRO DO PATRIMÓNIO INSULAR CONSTRUÍDO**

- 383 *As Quintas da Madeira como fator de promoção do turismo cultural regional*  
– António de Almeida (UMa), Tiago Silva (UMa)
- 397 *Os mosteiros femininos micalenses e a tipologia arquitectónica do torreão mirante*  
– Igor Espínola de França (CML)
- 411 *Arqueologia e Património Religioso: potencialidades de uma ciência para a valorização turística do património religioso*  
– N'Zinga Oliveira, João Araújo (CHAM)

**MEMÓRIA E IDENTIDADE INSULAR**  
***Religiosidade, Festividades e Turismo***  
***nos arquipélagos da Madeira e Açores***

**NOTA DE ABERTURA**

O imaginário histórico-cultural do mundo insular alimenta-se, em grande parte, de memórias comuns que constroem a sua identidade singular e coletiva. Resgatá-las e interpretá-las foi o desafio proposto aos autores dos textos que compõem esta obra. A partir de duas matrizes da alma do povo – a Religião e a Festa – que abrem caminho para o desenvolvimento do Turismo, motor da vida económica deste mundo das ilhas, estabelecemos diálogos entre várias áreas do saber – a História, a Etnografia, a Arte, a Literatura, o Património e a Religião.

Estão inscritos, nestes artigos, elementos da identidade dos Açores e da Madeira, o seu modo de viver dentro e fora dos seus espaços insulares, com a consciência de que o viver ilhéu se reveste ora de encantamento, ora de maldição, num (des)equilíbrio constante entre a terra e o mar. São olhares sobre a religião e as formas insulares de a viver; são igrejas e imagens que se revestem de sentidos que ultrapassam o sagrado; é a secularização de bens e de rituais que se tornam objetos de consumo e abrem portas para o Turismo; são as festividades religiosas que se transformam em arraiais e fazem mover a economia.

Nestes percursos, os lugares. E o modo como se entrelaçam com as vivências: “Somos gente nascida na infância eterna da nossa ilha. (...) do cimo da ilha da minha infância, via-se o mar (...) parecia até não ter caminhos de ida nem de regresso” escreveu João de Melo (2016).

Nestes percursos, as memórias. E a forma como permitem sedimentar as identidades, atribuindo-lhes novas significações, diálogos diferentes.

Nestes percursos, investigadores de diversas áreas do saber partem à procura das linhas que tecem a(s) História(s) dos Açores e da Madeira. O conhecimento aproxima os arquipélagos, constrói pontes e consolida laços, aproveitando o mesmo mar e a irmandade insular, permitindo, por outro lado, a diversidade com que se constrói a matéria com que somos esculpidos.

Estes estudos têm as ilhas dentro. Preservar o seu acervo cultural e artístico é, pois, ativar as memórias e sedimentar as identidades.

A meio desta viagem, fomos surpreendidos com o inesperado falecimento do Professor Alberto Vieira, pelo que incluímos neste volume uma modesta homenagem ao Investigador Coordenador do CEHA - *In Memoriam*.

Agradecemos, pois, todos os contributos que permitiram que esta obra se concretizasse: os patrocinadores e os autores. Entre os Açores e a Madeira, o Atlântico, que alimenta as ilhas e permite que nelas circule uma seiva comum.

## ***IN MEMORIAM***



**ALBERTO VIEIRA (1956-2019)**



## **RECORDANDO ALBERTO VIEIRA**

*Avelino de Freitas de Meneses*

Conheci Alberto Vieira no ano já longínquo de 1982, aquando do seu ingresso, na condição de assistente estagiário, na Universidade dos Açores. Da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, trazia o gosto pela História dos Descobrimentos, que lecionou até ao seu retorno à Madeira, muito determinado pela criação em 1985 do Centro de Estudos de História do Atlântico. Também amante dos temas da economia, estudou as culturas do açúcar e do vinho, e igualmente as práticas da escravatura, que lhe serviram de tema de dissertação de doutoramento, ainda defendida na Universidade dos Açores, mas já em 1991.

Na dimensão espacial, Alberto Vieira partiu sempre da averiguação da sociedade madeirense, mas confrontou-a constantemente com as realidades açoriana e canária. Assim, buscava melhor entendimento para as características e sobretudo para as afinidades do braudeliano Mediterrâneo atlântico, já reconhecido como conjunto bem singular pelos antigos geógrafos, também pelo modernista Gaspar Frutuoso, que transformara as *Saudades da Terra* em compêndio de história da Macaronésia. De facto, o primeiro trabalho académico de Alberto Vieira versa sobre o comércio entre os Açores, a Madeira e as Canárias no século XVI. Por acréscimo, na sucessão do tempo, converteu o Centro de Estudos de História do Atlântico em polo de investigação sobre ilhas e arquipélagos, independentemente do seu posicionamento na imensidão dos mares.

Na aceção temporal, Alberto Vieira foi essencialmente um historiador da Idade Moderna. Todavia, à semelhança de muitos outros ilhéus, tocados



pelas transformações políticas hodiernas, que permitiram a conquista da autonomia e da independência e incentivaram a aspiração de maior desenvolvimento, também se aproximou da frescal contemporaneidade. Assim, explorou os temas autonómicos, um esforço vertido numa das poucas tentativas de, pela via científica, calcular a extorsão financeira praticada pela metrópole sobre as parcelas do Além-Mar, mais próximas ou mais longínquas.

Após a sua morte, que viva o Centro de Estudos de História do Atlântico, através do contínuo desenvolvimento da investigação científica e da extensão cultural. Numa terra pequena, dotada de recursos finitos, não propriamente infinitos, a aproximação à Universidade da Madeira talvez constitua uma boa solução, fundamentalmente porque juntos parecemos mais e fazemos mais.

## NA COMPANHIA DE ALBERTO VIEIRA

*Maria Beatriz Rocha-Trindade*

Evocar alguém de quem se gosta conduz a uma recordação que dá prazer e transporta a espaços de convívio, à partilha de atividades profissionais e, dentro delas, a colaborações que articularam vontades de participar em projetos comuns, qualquer que fosse a forma que assumiam. É por isso que Alberto Vieira continua e continuará entre nós, ocupando um lugar insubstituível no espaço académico português.

Tanto o continente como os arquipélagos, a que dedicou uma especial atenção, constituíram o seu objeto de estudo. Apesar do apego à região onde nasceu e onde viveu, conseguiu deslocar-se além-fronteiras, tendo adquirido uma visão alargada do vasto mundo que se estendia em torno da sua Ilha.

Lançou um olhar sobre a posse e domínio de terras, a forma como foram e continuam a ser geridas; ainda, sobre o comércio praticado por locais e por estrangeiros, que muito influenciou a instalação da multiculturalidade e foi modelando a estrutura económica subjacente à hierarquia social estabelecida.

A localização atlântica do arquipélago conduziu a que a mobilidade característica das ilhas ocupasse um espaço relevante na orientação temática que prosseguiu. Através do volumoso conjunto de dados, resultante da investigação que todos conhecem, projetou muitos aspetos essenciais da His-

tória sobre a terra e as gentes que desde há séculos a povoaram e também de onde muitas vezes foram obrigados a partir.

Privilegiando a memória como fator de registo de vivências diversas com que muitos se identificavam, conseguiu evidenciar a importância do conhecimento obtido através de relatos orais e congregar públicos numerosos no auditório do Centro de Estudos de História do Atlântico que dirigia. A audição de relatos de vida e o acesso aos textos ilustrados que se seguiam, fizeram permanecer recordações que de outro modo se teriam perdido.

A metodologia utilizada articulava a potencialidade da pesquisa em arquivo com a riqueza da informação obtida pelo contacto direto com “inquiridos”, que conseguia motivar e que passavam a fazer parte das equipas do próprio CEHA.

O simbolismo do “Projeto Nona Ilha” tenta reconstituir como se fixou e evoluiu a presença madeirense em território disperso pelo mundo. País por país, iriam sendo em cada ano acrescentadas peças de conhecimento como se de um puzzle se tratasse.

## **AO DOUTOR ALBERTO VIEIRA**

*Cláudia Faria e Graça Alves*

Ainda nos doem as palavras. Custa-nos entender as razões do tempo ou da vida ou da morte. Custa-nos aceitar o mistério dos fins. Custa-nos abrir a porta deste livro, sabendo que o Doutor Alberto Vieira não vai estar presente, no momento da sua apresentação.

O seu olhar insular ficará, contudo, inscrito na História que escreveu, ao longo da sua vida inteira, no para-sempre que dura a memória coletiva de um povo.

Embarcamos com ele em viagens aos Açores. Foi ele que nos ensinou a amar esse arquipélago, onde viveu, onde estudou, onde ensinou, aonde ia, sempre que havia oportunidade. Embarcamos com ele nesta viagem pela MEMÓRIA E IDENTIDADE NO MUNDO INSULAR. Deixou-nos antes do tempo, não sem antes nos explicar a importância de não quebrar os laços que abraçam a Madeira e os Açores, de não quebrar os laços que ligam as (nossas) ilhas ao mundo.

O seu trabalho uniu várias margens do mar. Sendo um homem das ilhas, levou o seu nome ao mundo inteiro e colocou-as no centro das suas palavras. Ensinou-nos a humildade dos sábios e a simplicidade dos que procuram sempre ir mais além.

Será sempre para nós o Professor. Deixou-nos caminhos traçados e convidou-nos a ir com ele à procura de mais.

Ainda nos doem as palavras. Fica a homenagem. E a gratidão.

## A MARCA PERENE DE UM INSULAR DISCRETO

*Carlos Guilherme Riley e Margarida Sá Nogueira Lalandia*

Começámos juntos, o homenageado e os subscritores destas linhas, o nosso trajeto universitário no Outono de 1982, quando ingressámos, na (agora extinta) categoria de assistentes estagiários, no então Departamento de História da Universidade dos Açores para lecionar um leque diversificado de cadeiras na área de História Medieval e outras. Ao Alberto Vieira coube assumir a regência da cadeira de História Económica e Social (séculos III-XIV) e, depois, de outras relativas à Época Moderna (séculos XV–XVIII). Ao longo dessa primeira etapa da sua carreira, passada na Universidade dos Açores entre 1982 e 1986, participou em importantes reuniões científicas, como o I Colóquio promovido pelo Instituto Histórico da Ilha Terceira sobre os Açores e o Atlântico e a “Semana de Estudos sobre a Historiografia insular”, em que já estavam bem presentes a dimensão atlântica e comparativa do estudo dos arquipélagos da Macaronésia. Não foi, pois, por acaso que escolheu como objeto do seu primeiro trabalho de vulto, com que ficou aprovado nas provas académicas que o conduziram ao grau de Assistente, “O comércio inter-insular nos séculos XV e XVI: Madeira, Açores e Canárias”.

Em 1986 o Alberto Vieira voltou à ilha natal para fundar o Centro de Estudos de História do Atlântico, integrando a sua primeira Direção, mas nunca rompeu por completo os seus laços à Universidade dos Açores e nela obteve em 1991 o seu grau de Doutor em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, com uma tese intitulada “Os escravos no arquipélago

da Madeira”, trabalho por muitos considerado pioneiro pelo aprofundamento do objeto de estudo nele versado.

Ao longo da década de 1990 o Centro de Estudos de História do Atlântico promoveu com regularidade Colóquios e Congressos internacionais onde muitos de nós, antigos colegas seus na Universidade dos Açores, tivemos oportunidade de divulgar os nossos trabalhos e linhas de pesquisa, mantendo assim viva uma ligação inter-arquipelágica entre os Açores, a Madeira e as Canárias que constitui hoje, com a paisagem institucional dos Centros de Investigação do século XXI aliada à renovada dimensão historiográfica do Atlântico e dos Estudos Insulares, um legado coletivo inestimável de que o Alberto Vieira foi destacado obreiro, tão discreto quanto persistente.

Empenhou-se ativamente, ao longo de quatro décadas, na pesquisa sobre História da Madeira, bem como sobre história comparada desta com o arquipélago das Canárias e o dos Açores nos séculos XV a XVIII, o comércio inter-insular, o açúcar de cana, o vinho e a vinha, cereais, escravos, e ainda as instituições de poder político (com destaque para as municipais), as reflexões sobre as especificidades das ilhas, e as fontes arquivísticas, entre outras temáticas. Para além do seu vasto e diversificado legado historiográfico, que permanecerá vivo para proveito das gerações mais novas, gostaríamos de deixar aqui gravadas duas palavras de estima e saudade pelas qualidades humanas do Alberto, um homem que falava baixo e pensava alto.



# I

## TURISMO, CULTURA E RELIGIÃO

### DIMENSÕES LOCAIS E DIÁSPORA



**EM HONRA DOS MIGRANTES  
SAGRADO E PROFANO NAS CELEBRAÇÕES ANUAIS**

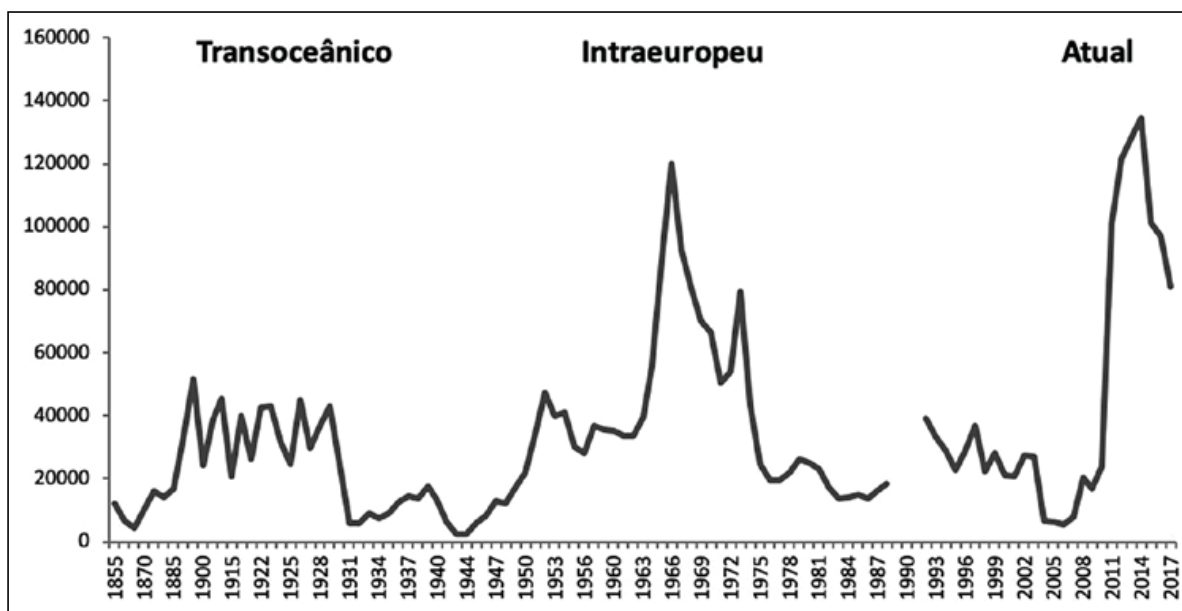
**Maria Beatriz Rocha-Trindade**

*Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais/CEMRI  
Universidade Aberta/UAb  
Portugal*

**Uma Realidade Inspiradora**

O título justifica plenamente que ao apresentar o texto seja lançado um olhar, ainda que muito breve, sobre as migrações portuguesas, fenómeno social que desde sempre mantém a sua constância. O gráfico que se segue dá ensejo a que uma perceção rápida e imediata, sustente a exposição.



**Ciclos da Emigração Portuguesa****1855-2017**

Fonte: Junta de Emigração, SNE, INE

A presença de origem lusitana em todos os continentes e dentro deles em múltiplos países, onde se veio a estabelecer ao longo dos séculos, conserva um conjunto de núcleos de primeira geração mas também um significativo número de descendentes, que continuam a manifestar traços de um mesmo legado cultural. A vontade explícita de exteriorizar essa pertença, conduzindo à celebração de eventos públicos cuja multiplicação pode ser facilmente constatada, mantém bem viva tal ligação.

Neste contexto, o itinerário de vida percorrido no desempenho de atividades que me foram sendo cometidas no decorrer de uma longa carreira profissional proporcionou não raras vezes a aquisição de conhecimentos que, aliados ao acervo cultural que foi sendo adquirido, ajudou a dinamizar e enriquecer a visão anterior. A instalação de outros saberes levou ao levantamento de novas hipóteses e fez encetar novos caminhos de investigação.

Na passagem pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros, onde me foram atribuídas responsabilidades de natureza diversa, tornou-se relevante a coordenação da “ação externa”, situada no âmbito do Instituto de Emigração (1980).

O contacto direto então estabelecido com portugueses residentes no estrangeiro, que a partir desse Serviço facilmente se localizavam em todo o

mundo através das associações que criaram, constituiu uma das fontes de maior interesse com que me deparei ao aprofundar o estudo sobre o fenómeno migratório.

Tal facto contribuiu para desenhar uma geografia da sua distribuição e, posteriormente, deu ainda oportunidade de melhor poder entender a capacidade de interação social que se verificava. Não só no respeitante ao relacionamento desenvolvido no interior de cada uma delas como no que ocorria em relação a outros espaços do mesmo tipo e, sobretudo, tanto em relação à sociedade de origem como à sociedade envolvente, permitiram realçar todo o potencial que encerravam as redes associativas.

Para além da reconhecida importância, justamente atribuída às associações portuguesas no estrangeiro, cujo volume impressionante (1684) não esgota a capacidade que encerram em diversos domínios, a sua existência desempenha ativamente um papel decisivo na ligação entre os que residem no país e os que se encontram fora dele.

O elevado número e a frequência de contactos realizados com a instituição de tutela em Portugal tinham como propósito dar, entre outras notícias, as que incidiam sobre festividades que assinalavam a programação de celebrações. Os correspondentes pedidos de contribuição financeira apresentados para a sua execução, recortavam-nas de todo o vasto e diversificado conjunto de solicitações dirigidas à Secretaria de Estado. Em consequência, a atenção particular que suscitavam, produzia naturalmente o seu registo quando da elaboração dos relatórios anuais.

De entre a multiplicidade de iniciativas tomadas, que repetidamente se iam sucedendo, as festas resultantes da vontade dos associados têm vindo a revelar a posição de prevalência que ocupa o espírito de congregação existente.

A série vídeo intitulada “Festas” (1984-86), produzida pelo Instituto Português de Ensino a Distância/IPED (Ministério da Educação), incluiu cinco videogramas que foram emitidos pelo Canal 2 da Televisão Portuguesa.

Numa categoria classificada como “filme comemorativo” (Ribeiro, 2009, pp. 126-127), a colheita de imagens que os integra incidiu justamente sobre celebrações realizadas especificamente em louvor dos emigrantes, que se realizaram na Pateira de Fermentelos (Águeda, Aveiro); no concelho de Lamego, durante a Romaria de Nossa Senhora dos Remédios, que então lhes consagrava um dia especial; em Sul (São Pedro do Sul, Viseu), onde foi inaugurado o monumento que lhes era dedicado, iniciativa da colónia

portuguesa estabelecida na África do Sul; em Fátima (Leiria), por altura da Semana do Emigrante, que anualmente se realiza desde 1976 e, em Campo Maior (Portalegre), no decorrer da Festa das Flores, festa móvel alentejana, que tem normalmente lugar de quatro em quatro anos (Barros, 1989).

Aos objetivos que motivaram a realização dos filmes encontram-se subjacentes os seguintes propósitos: proporcionar tanto aos portugueses que habitam o território nacional como aos que habitam fora do país o gosto de reviver as próprias origens, reatando as ligações emocionais e reforçando muitos dos laços de união entre residentes e emigrantes.

A seleção dos locais para realização das filmagens deveria assegurar a diversidade de destinos prioritários para onde se encaminhavam emigrantes de uma mesma origem. A Pateira de Fermentelos, por exemplo, possui uma visível relação com a Venezuela; Lamego e Fátima, com a migração intraeuropeia; Sul, local do interior beirão no sopé da Serra de São Macário, com a África do Sul; por último, Campo Maior, para além do conhecido e permanente relacionamento que mantém com a vizinha Espanha, assegura uma outra, de natureza bem diferente, com o Luxemburgo e a Bélgica.

A exposição “Espaços de Festa. Permanência e Inovação”, iniciativa conjunta promovida em data posterior, no âmbito de uma colaboração entre o Instituto de Investigação Científica Tropical (Centro de Antropologia Cultural e Social, que então dirigia); o Centre d’Ethnologie Française sito no Musée National des Arts et Traditions Populaires, em Paris; e a Universidade Aberta, teve lugar em Lisboa, respetivamente no Museu Nacional de Etnologia e, posteriormente, na Universidade Aberta (1991-92).

No espaço de exposição, a visita guiada e a discussão sobre a festa, enquanto iniciativa tradicional, foi tratada na sua dimensão social, mesmo quando em relação a esta última vertente tivesse sofrido a erosão do tempo e a influência de circunstâncias que vieram a ocorrer.

As festas populares de migrantes constituíram uma das secções tratadas no espaço expositivo, procurando numa abordagem multifacetada chamar a atenção para os locais onde se realizam e para toda a multiplicidade de aspetos que encerram (Rocha-Trindade, 1991).

Mais recentemente, um artigo publicado sobre o mesmo tema: “Festas de Migrantes – A Transnacionalidade das Celebrações” (Rocha-Trindade, 2013), dando conta da sua existência, atua como introdução ao que agora se segue e desenvolve. O correr do tempo teve a virtude de proporcionar melhor conhecer a diversidade e dimensão do fenómeno e permitiu registar

uma permanência que continua com igual vigor e, embora a configuração se vá alterando pouco a pouco, não perde relevância nem visibilidade.

## **Festas**

Por ação de várias instituições oficiais e privadas, tem vindo a ser feito o levantamento de Festas e Romarias que apelam à participação de fiéis peregrinos, visitantes e mesmo de turistas em celebrações tradicionais às quais residentes locais, familiares, vizinhos e muitos outros acorrem.

O calendário de festas distribui por todo o território nacional do Continente e das Regiões Autónomas um número elevado de celebrações que têm lugar ao longo de todo o ano civil, mas que assumem maior intensidade na época de veraneio.

Ao propósito que subjaz a tais realizações estão ligadas realidades e sentimentos que intencionalmente se faz questão de assinalar.

Podendo considerá-las como locais de trânsito, onde têm lugar encontros e reencontros, tornam-se um teatro de operações afetivas que alimentam novas vivências.

Nesse sentido, é por demais conhecida a translação temporal de festas tradicionais de origem religiosa, que embora mantendo preito ao santo protetor, que regularmente continua a ser evocado, passam a relacionar práticas de devoção mística a diversões de caráter profano em todo um programa anual cuja duração é variável. Um processo que não se tem vindo a realizar sem atritos entre a Igreja e a sociedade civil.

Embora seja diferente a sua importância, se forem tidas em conta as características que as individualizam (a título de exemplo – tempo de duração, tipo de atividades lúdicas, número de participantes, encargos que acarretaram e apoios económicos conseguidos, entre muitos outros) o que importa reter é a real cobertura que asseguram.

Em qualquer tipo de organização social, a seleção de factos que constituem objeto de referência, merecendo especial retenção na memória, está em regra associada a datas precisas, cuja oportunidade e adequação possibilite uma significativa adesão no ato de celebração.

Qualquer que seja o motivo principal que as justifique, o interesse que manifesta a continuidade que lhes é própria e a frequência que se procura manter, tudo se reflete na relevância que conseguem alcançar.

Evocar acontecimentos que merecem ser lembrados e providenciar formas de registo implica recorrer a rituais cuja capacidade criativa e formas de atuação se encontram relacionadas com o público-alvo que se tem em mente vir a atingir.

O calendário anual distribui ao longo dos meses que se vão seguindo festas de essência religiosa e profana que, embora possam continuar a realizar-se individualmente, cada vez mais aliam essa dupla função.

### **Festas de Migrantes em Portugal**

Festividades realizadas em torno de um propósito específico, o fenómeno migratório, têm vindo a surgir desde há relativamente pouco tempo tanto no Continente como nas Regiões Autónomas – a sua concretização encontra-se, em regra, assegurada durante os meses de férias.

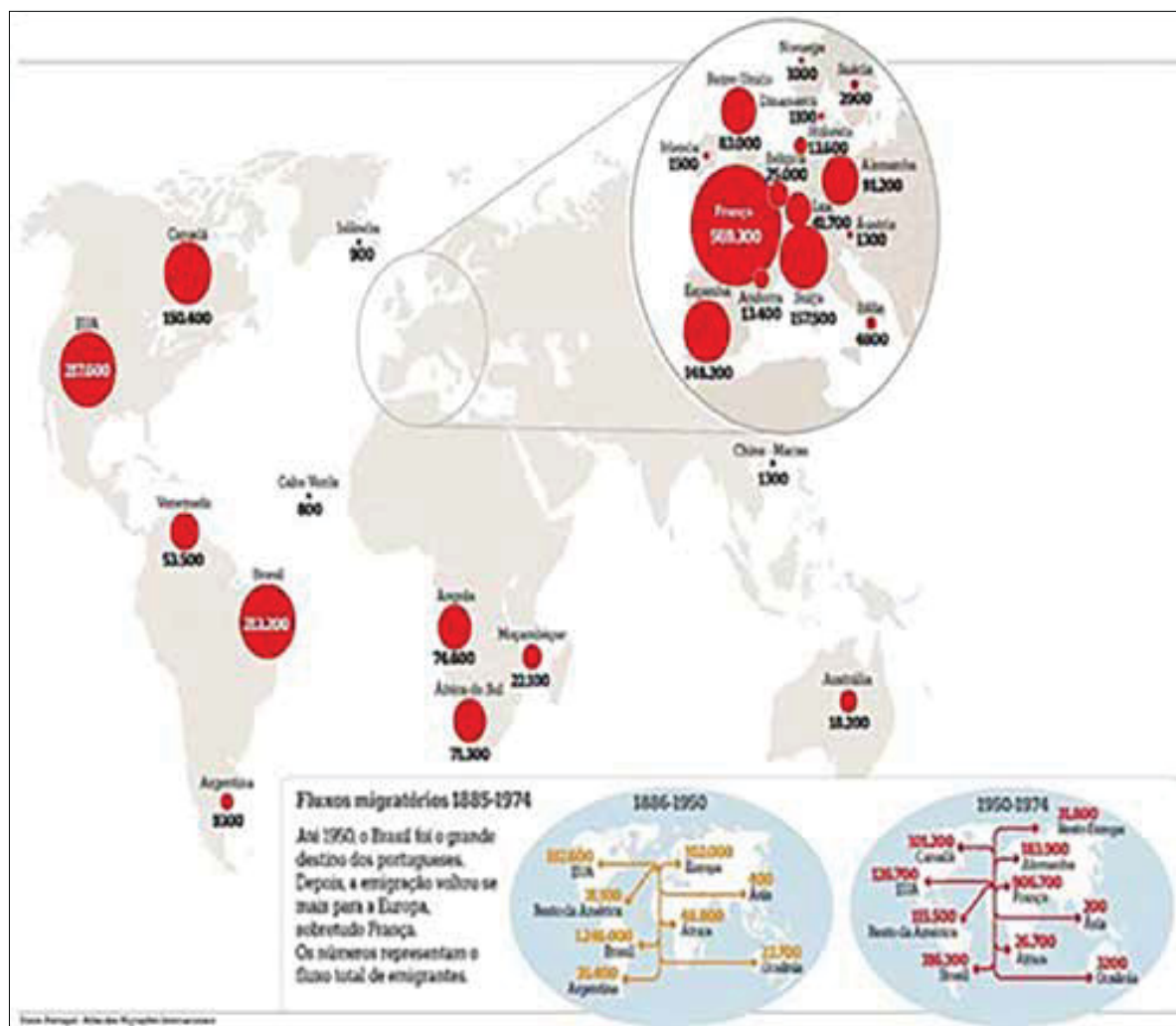
Com o propósito de promover o encontro de um público-alvo previamente bem determinado, tanto podem ter lugar no país de destino como no de origem. Serão no entanto estas últimas, que constituem agora objeto de análise.

A eficácia atual no processo de comunicação e a facilidade de deslocação, que caracterizam os dias de hoje, permite uma maior regularidade nos percursos de viagem tanto aos que residem dentro como aos que não se encontram no território.

A diferente localização dos destinos daqueles que, naturais de um dado local aí se mantiveram e daqueles que, procurando melhorar vida se deslocaram no interior ou para fora de fronteiras (migrantes internos e migrantes internacionais), situa diferentemente a mobilidade de cada um dos grupos conferindo-lhes uma situação particular.

A visibilidade dos migrantes internacionais, decorrente do volume de elementos existentes no exterior e da potencialidade económica alcançada, chama uma muito maior atenção e confere-lhes um superior poder atrativo.

## Presença Portuguesa no Mundo



Todo o significado subjacente à ritualização estabelecida permite verificar a importância que adquirem as práticas não só por si próprias como ao nível da dimensão regional que assumem em todo o país.

Quando exista a vontade de envolver nas celebrações, enquanto iniciativa coletiva, todo um conjunto de participantes ligados por um mesmo sentimento de pertença, o abrangimento pode mesmo revestir um caráter transnacional.

### Organização

O início da preparação das celebrações festivas tanto pode residir e pertencer a estruturas da sociedade civil do país natal como ao daquelas que se localizam no estrangeiro. Como regra geral, a colaboração entre uma e outra das contribuições, constitui uma realidade ao longo de todo o processo.



Por intermédio das comissões organizadoras (que não raramente agregam tanto residentes como migrantes), cuja constituição se realiza de um para outro ano, movimentam-se vontades individuais e reforçam-se ligações preferenciais entre os elementos de uma mesma comunidade, em que ao longo dos preparativos uma das partes se encontra presente e a outra ausente. Os elementos que as integram, muitas vezes designados como “mordomos”, assumem responsabilidades sociais e económicas que, em contraponto, lhes conferem uma posição de destaque.



Texto do cartaz da Festa de Nossa Senhora da Saúde (Queiriga, 2014):

“ ‘Uma Só Família Queiriguense’ desejo de toda a Paróquia de Queiriga que é constituída pelos Queiriguenses residentes na Queiriga ou em qualquer parte do País ou do Mundo.”

## Programa de Festas - 2002

Este ano as festas são 7 dias! Isso é que vai ser...

**Dia 4 Domingo**  
15H00 - Torneio de Malha

**Dia 6 Terça-Feira**  
21H00 - Torneio de Sueca

**Dia 7 Quarta-Feira**  
15H00 - 1.º Jogo de Petanca  
21H00 - Noite Jovem DJ Bibiche

**Dia 8 Quinta-Feira**  
15H00 - 2.º Jogo de Petanca  
21H00 - Conjunto REMIX

**Dia 9 Sexta-Feira**  
15H00 - Tarde Desportiva  
21H00 Grupo INDICE

**Dia 10 Sábado**  
14H00 - Perícia Automóvel  
21H00 - Conjunto FBI  
24H00 - Fogo de Artifício

**Dia 11 Domingo**  
07H00 - Arruada com a Banda Musical de SENDIM (Concelho de Tabuaço)  
11H30 - Missa Solene seguida de Procissão  
16H00 - Actuação da Banda Filarmónica  
21H00 - Conjunto GALAXIA  
Realização do Sorteio



## Mordomos 2002 – Festas da Senhora da Saúde

Nos heureux élus sont:

Manoel – Tia Adelina  
Manoel Miranda  
André Bahula  
Delfim Almeida  
Paulo Da Costa  
Daniel Ferreira Marques Moraes  
Domingos Duarte  
Didier Amaral  
Paulo Marques  
Et quelques uns encore...

Si vous cherchez quelqu'un pour vous payer une bière, adressez-vous à un porteur du badge de la fête!!

Ao correr do ano, vai-se estabelecendo todo um conjunto de preparativos através de uma rede de ligações intercomunitárias, cujo resultado se traduz pela encenação final – o dia ou dias em que a festa se realiza.

Difundida de forma direta, a informação que as precede, cujo efeito é indiscutível, amplia-se através da que regularmente é transmitida por inter-



médio dos *media* tanto ao nível local como regional (jornais, rádios locais e boletins religiosos). Propiciando de forma complementar uma cobertura nacional e internacional, que ultrapassa a difusão direta realizada “*bouche à l’oreille*”, faz apelo a uma participação alargada, de que contrerrâneos e residentes em espaços vizinhos constituem os principais aderentes.

Uma reconhecida estratégia de articulação entre o civil e o religioso faz que a sua ocorrência tenha lugar durante a época das férias, muito em especial no próprio mês de agosto, sendo o dia 15 (Festa da Senhora da Assunção) feriado nacional, a data que concita maior número de celebrações. A regularidade e o período anual em que se realizam, procura angariar um maior número de efetivos.

A volumosa fixação no âmbito geográfico europeu cujo encurtamento da distância posiciona mais perto da pátria os que se encontram fora dela e o avanço da tecnologia que muito facilita as deslocações, tem vindo a introduzir a sua regularidade. Bastará consultar, por um lado, terminais de camionagem e estações de caminhos-de-ferro ou, por outro lado, procurar conhecer as ofertas de empresas de transportes e de turismo para atualizar o conhecimento sobre a diversidade de propostas competitivas feitas pelo mercado que equaciona em novos moldes: tempo, custo e conforto.



Terminal de autocarros - Viseu

### ***Em Louvor dos Migrantes - Diversidade de Realizações***

São múltiplas e diferentes as iniciativas tomadas para homenagear os migrantes. As intervenções realizadas assinalam tanto a sua presença como asseguram que na respetiva ausência sejam lembrados.

Constituindo um fenómeno de natureza individual, que permitia afirmar publicamente o sucesso próprio do organizador e estendê-lo a um grupo alargado de amigos, passou a assumir uma dimensão coletiva em que participa toda a comunidade e muitas vezes a ultrapassa.

Expressão máxima dessa dimensão, o Dia de Portugal, tradicionalmente fixado em 10 de junho, passa a partir de 1977 a associar ao país o nome de Camões, expoente máximo da poesia – referência que alia a excelência épica ao louvor do patriotismo da sua obra. Um terceiro elemento da designação do título, Comunidades Portuguesas, presta justa referência a todos os que a elas pertencem. Comunidades, conceito alargado, permite cobrir toda a população portuguesa residente dentro e fora do país, projetando uma política de reconhecimento da existência de uma significativa população que assegura uma presença fora dele e que se pretende considerar em posição de igualdade à que permanece dentro de fronteiras. A consulta dos programas que divulgam o “tempo de festa”, informa claramente sobre o tipo de modalidade que os caracteriza e as várias etapas que lhes dizem respeito.

Para além dos organizadores, homens e mulheres, o calendário de atividades que as integram permite adivinhar as intenções que se encontram subjacentes à sua configuração e dão a conhecer critérios de seleção de quem foi e porque foi escolhido para atuar.

A intervenção pontual de uma figura de destaque, de quem se espera um discurso formatado, proferido por um pregador religioso ou por uma personalidade pública proveniente do campo político ou autárquico, destina-se a auditores comuns ou marcados por um interesse específico partilhado. O tema das migrações e a referência a migrantes, cujas qualidades são enaltecidas, não faz esquecer as dificuldades que conseguiram ser ultrapassadas e a projeção alcançada.

A atuação de filarmónicas, de bandas musicais que vêm de fora e de artistas de maior ou menor projeção, ajudam a dimensionar o relevo da iniciativa e constituem uma verdadeira atração. A importância do sucesso nacional ou internacional que venham a atingir confere reconhecida mais-valia ao programa idealizado.

Dentro das festas profanas, as corridas de touros, competição que faz parte da cultura tradicional portuguesa e que, embora venha a ser nos últimos tempos contestada, catalisa muitos interesses e constitui uma típica festa portuguesa, que tem lugar em muitos pontos do país, atraindo uma significativa diversidade de aficionados que permitem garantir a sua continuidade. Os migrantes constituem um específico público-alvo enquanto destinatários de uma iniciativa que lhes é especialmente dedicada.



Uma organização cujo fim específico tem em vista homenagear os migrantes, qualquer que seja a sua proveniência, institui definitivamente a sua existência.

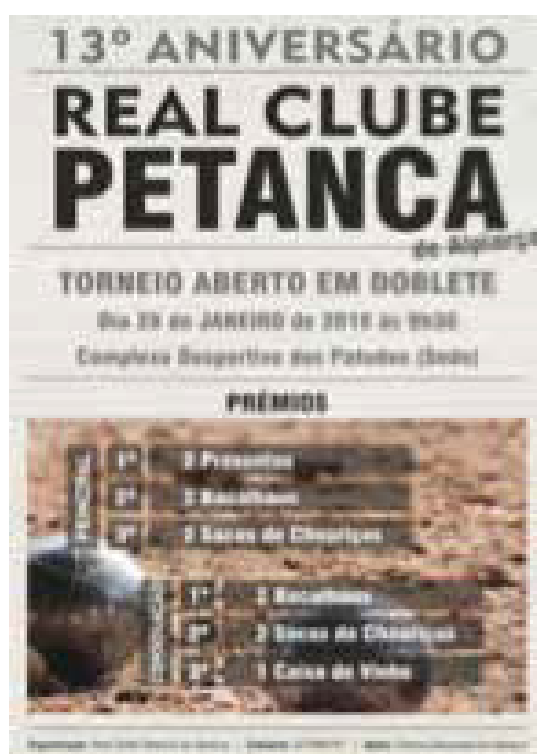


Como espetáculo único, a arte taurina publicita publicamente pelo texto dos cartazes que o anunciam a homenagem que presta aos migrantes – a dedicatória feita oralmente, em plena arena, antes do seu início, nomeia-os como principais destinatários. Salvas de palmas que aplaudem quem lidera o espetáculo, estendem-se no apoio a esta evocação.

Apelando a interesses comuns, cuja participação se encontra antecipadamente assegurada, têm surgido, a nível pontual, motivos de interesse capazes de congrega vontades e fazer participar no mesmo espaço migrantes e residentes.



Fonte: <http://www.cm-alpiarca.pt/>



Fonte:  
<http://nxsts.blogspot.com/2012/04/>

Assim, tanto ao nível de jogos de futebol, em torneios de xadrez, de petanca, de malha, entre muitos outros, são repetidos desafios tradicionais ou importadas competições que aliam presenças.

Uma pesquisa sistemática sobre os locais onde têm lugar as festas que se realizam em honra dos emigrantes permite configurar uma geografia da sua existência. Totalmente inovador o resultado obtido, que agora se transmite, permite localizar ocorrências e dimensionar em números absolutos e relativos a sua existência: no Continente 150 e 25 nas Regiões Autónomas (Madeira 9 e Açores 16).

Foi tomado como critério para facilidade de apreensão, associar o número de festas a cada um dos distritos, apresentando-as em função da distribuição administrativa. O concelho, como categoria de referência, agrupa o número de festas que dentro das suas fronteiras se realizam.



Os mapas que seguem permitem visualizar a referência numérica acima indicada.

### **Festas em Honra dos Emigrantes no Continente**





**Aveiro:** Castelo de Paiva, Macieira de Cambra (Vale de Cambra), Murtoza, Paramos (Espinho), Pateira de Fermentelos (Águeda), Ponte de Vagos (Vagos), Romariz (Santa Maria da Feira), Santa Joana (Aveiro), São João-Campo Grande (Ovar); Sever do Vouga; **Beja:** Santo Aleixo (Moura); **Braga:** Areias São Vicente (Barcelos), Barcelos, Bente (Vila Nova de Famalicão), Escariz (Vila Verde), Esposende, Fafe, Freitas (Terras do Bouro), Caldas das Taipas (Guimarães), Loureira (Vila Verde), Póvoa de Lanhoso, Remelhe (Barcelos), Ruíhe (Braga), São Vicente do Bico (Amares), Valões (Vila Verde), Vieira do Minho, Vilela (Cabeceiras de Basto), Vizela; **Bragança:** Alfândega da Fé, Algosó (Vimioso), Carrazeda de Ansiães, Golfeiras (Mirandela), Macedo de Cavaleiros, Mirandela, Paradela (Miranda do Douro), Serapiços (Bragança); **Castelo Branco:** Caria (Belmonte), Covilhã, Maljoga (Sertão), Penamacor, Proença-a-Nova; **Coimbra:** Chã (Penacova), Mira, Montemor-o-Velho, Praia de Mira (Mira), Tábua; Travanca do Mondego (Penacova); Évora: Granja (Mourão), Viana do Alentejo; **Faro:** Algoz (Silves), Amorosa (Silves), Bias do Sul (Olhão), Monte Francisco (Castro Marim), Santo Estevão (Tavira), São Brás de Alportel; **Guarda:** Aldeia Nova (Trancoso); Celorico da Beira, Ervas Tenras (Pinhel), Freches (Trancoso), Monteperobolso (Almeida), Quintela (Seia), Sabugal, Vale de Azares (Celorico da Beira); **Leiria:** A-da-Gorda (Óbidos), Alcanadas (Batalha), Caldas da Rainha, Fonte do Oleiro (Porto de Mós), Pombal, Praia do Pedrógão (Leiria); **Lisboa:** Lourinhã, Tojeira (Cadaval), Ventosa (Lourinhã); **Portalegre:** Castelo de Vide, Nisa; **Porto:** Aguiar de Sousa (Paredes), Amarante, Baião, Burgães (Santo Tirso), Cabeça Santa (Penafiel), Campo (Valongo), Castelinho (Marco de Canavezes), Gondim (Maia), Margaride (Felgueiras), Matosinhos, Navais (Póvoa de Varzim), Paredes, Porto, Póvoa de Varzim, São Romão do Corona (Trofa), Sobrado (Valongo), Vilar do Torno e Alentém (Lousada), Vila do Conde; **Santarém:** Casais dos Penedos (Cartaxo), Ferreira do Zêzere, Freixianda (Ourém), Gondemaria (Ourém), Mação, Monsanto (Alcanena), Ourém, Samora Correia (Benavente); **Setúbal:** Ermidas-Sado (Santiago do Cacém); **Viana do Castelo:** Alvarães (Viana do Castelo), Arcos de Valdevez, Britelo (Ponte da Barca), Crasto (Ponte da Barca), Gandra (Valença), Labruja (Ponte de Lima), Melgaço, Miranda (Arcos de Valdevez), Monção, Nogueira (Ponte da Barca), Paredes de Coura, Ponte de Lima, Seara (Ponte de Lima), Vila Fria (Viana do Castelo), Vila Praia de Âncora (Caminha); **Vila Real:** Agunchos (Ribeira de Pena), Alijó, Covas do Barroso (Boticas), Loivos (Chaves), Loureiro (Peso da Régua), Lugar do Viso (Santa Marta de Pena-

guião), Mesão Frio (Ribeira de Pena), Murça, Telões (Vila Pouca Aguiar), Vila Pouca de Aguiar, Vila Real, Ribeira de Pena, Vila Seca de Poiars (Peso da Régua), Vilarinho dos Freires (Peso da Régua), Vreia de Bornes (Vila Pouca de Aguiar), Vreia de Jales (Vila Pouca de Aguiar); **Viseu:** Ervedosa do Douro (São João Pesqueira), Espinho (Mangualde), Lamosa (Sernancelhe), Moreira (Nelas), Penedono, Queimada (Armamar), Queiriga (Vila Nova de Paiva), Riodades (São João da Pesqueira), São João de Fontoura (Resende), São Pedro do Sul, Santa Comba do Dão, Santiago de Piães (Cinfães), Sátão, Tarouca, Vouzela.

### **Festas em Honra dos Emigrantes na Região Autónoma da Madeira**



**Região Autónoma da Madeira:** Calheta, Camacha (Santa Cruz), Ilha (Santana), Funchal, Monte (Funchal), Ribeira Brava, Santana, São Martinho (Funchal), São Roque do Faial (Santana).



## Festas em Honra dos Emigrantes na Região Autónoma dos Açores



**Região Autónoma dos Açores:** Angra (Terceira), Caloura (Lagoa), Furnas (São Miguel), Lagoa (São Miguel), Lajes das Flores (Flores), Praia da Vitória (Ilha Terceira), Ponta Delgada (São Miguel), Povoação (São Miguel), Ribeira Grande (São Miguel), Santa Cruz da Graciosa (Graciosa), São Roque do Pico (Pico), Silveira (Pico), Urzelina (São Jorge), Vila do Porto (Santa Maria), Vila Franca do Campo (São Miguel).

A geografia da distribuição em território nacional não é uniforme e revela estreita ligação com a localização onde se verifica maior intensidade.

Também este tipo de iniciativas decorre, naturalmente, de hábitos ancestrais que ao evocar referências com significado local - neste caso, as migrações - fazem questão de lhes prestar homenagem através das festividades cíclicas que ocorrem no Continente e nas Regiões Autónomas.

## Referências Bibliográficas

- BARROS, Jorge (fotog.); ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (pref.), ***Campo Maior. Festas do Povo***, Quatro Ponto Quatro, [S.l.], 1989, 104 p.
- PIRES, Rui Pena *et. al.* (coord.), ***Portugal: Atlas das Migrações Internacionais***, Fundação Calouste Gulbenkian, Tinta-da-China, Lisboa, 2010, 120 p.
- RIBEIRO, José da Silva, “**Migrações e Cinema em Portugal**”, in BORGE, Julio Hernandez; LOPO, Domingo L. González. *La Emigración en el Cine. Diversos Enfoques. Actas del Coloquio Internacional. Santiago de Compostela, 22-23 de noviembre de 2007*, USC, Santiago de Compostela, 2009, pp. 123-145.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (dir.); CAETANO, José de Sá (realiz.), ***Festas: Festival do Emigrante, Pateira de Fermentelos***, IPED, Lisboa, 1984, 1 prog. vídeo (26 min., 24 seg.).
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (dir.); CAETANO, José de Sá (realiz.), ***Festas: Peregrinação dos Emigrantes, Fátima, 12-13 de Agosto***, IPED, Lisboa, 1984, 1 prog. vídeo ( 34 min., 04 seg.).
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (dir.); CAETANO, José de Sá (realiz.), ***Festas: Romaria da Senhora dos Remédios***, Lisboa, IPED, 1984, 1 prog. vídeo (41 min., 10 seg.).
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (dir.); CAETANO, José de Sá (realiz.), ***Festas : Festas do Povo, Campo Maior***, IPED, Lisboa, 1984, 1 prog. vídeo (57 min, 53 seg.)
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz (dir.); CAETANO, José de Sá (realiz.), ***Festas: SUL - Inauguração do Monumento ao Emigrante***, IPED, Lisboa, 1986, 1 prog. vídeo (27 min., 28 seg.).
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, ***Espaços de Festa: Permanência e Inovação***, Universidade Aberta, Lisboa, 1991, 178 p.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, *Festas de Verão em Portugal: O Diálogo*, [S.n.], Lisboa, 1993, 14 p. (policopiado).
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, «**Fêtes d’Été au Portugal**», in SIKE, Yvonne de, *Fêtes et Croyances Populaires en Europe. Au Fil des Saisons*, Bordas, Turin, 1994, 165 p.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, “**Festas de Migrantes: A Transnacionalidade das Celebrações**”, in CID, Teresa; ALVES, Isabel Ferreira; BLAYER, Irene Maria F; FAGUNDES, Francisco Cota (coord.), *Portugal pelo Mundo Disperso*, Tinta-da-China, Lisboa, 2013, pp. 161-176.



## DA ECONOMIA DO CÉU E DAS MOBILIDADES NO ESPAÇO INSULAR. PEREGRINAÇÃO, ROMARIAS E FESTIVIDADES

Alberto Vieira.<sup>1</sup>  
*SRTC/DRC/CEHA/MADEIRA*

A diferente forma de ocupação e organização dos três arquipélagos (Açores, Canárias, Madeira) ocorreu de modo diferente quer em termos de ritual e devoção, sendo porém e de igual modo, um importante factor da mobilidade e da vida das populações insulares. Se em relação às Canárias estamos perante uma diferente matriz europeia, no caso dos arquipélagos portugueses esta será idêntica, não obstante as diversas origens geográficas dos povoadores. O devir histórico, contudo, revela formas de evolução distinta. Desta forma, o quadro que hoje se nos depara é o de diferentes formas

---

<sup>1</sup> **ALBERTO VIEIRA** (1956-2019). S. Vicente, Madeira. **Títulos Académicos e Situação Profissional:** 2016- Coordenador do CEHA e de projetos de investigação; 2013-2015: Diretor de Serviços do CEHA; 2008- Presidente do CEHA, 1999 - Investigador Coordenador do CEHA; 1991-Doutor em História (área de História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa), na Universidade dos Açores; 1980. Licenciatura em História pela Universidade de Lisboa. **ATIVIDADE CIENTÍFICA.** Pertence a várias academias da especialidade e intervém com consultor científico em publicações periódicas especializadas. É Investigador-convidado do CLEPUL-Lisboa. Membro da Cátedra Infante Dom Henrique/Universidade Aberta. **PUBLICAÇÕES.** Tem publicado diversos estudos, em livros e artigos de revistas e atas de colóquios, sobre a História da Madeira, dos espaços insulares atlânticos, da Nissologia/Nesologia e sobre os temas de investigação referidos acima. Informação curricular desenvolvida em: [https://1drv.ms/b/s!AgtfNEGjPfjMkjnlLnF4\\_x0eoCM0](https://1drv.ms/b/s!AgtfNEGjPfjMkjnlLnF4_x0eoCM0)

da religiosidade popular, com expressões particulares na devoção e na vivência do profano que as acompanha. Mas em todos é manifesta a mesma atitude de caminho espiritual interior, a penitência e o sacrifício e a prática de pagamento das promessas. Talvez, nos Açores, a situação dos romeiros quaresmais seja a que revela, de forma mais clara, esta situação, enquanto nas Canárias<sup>2</sup> e na Madeira, na romaria/rumería aquilo que mais se torna notório é o arraial que as acompanha, tornando mais evidentes os aspetos profanos e o espetáculo que as acompanha.

Nos Açores, em especial na ilha de S. Miguel, os romeiros quaresmais<sup>3</sup> continuam a marcar, na época da Páscoa, uma movimentação que inclui açorianos e não açorianos, que todavia, exclui a componente profana do arraial. É neste quadro que os romeiros açorianos adquirem características distintas, que não encontramos nos outros dois arquipélagos. A componente do arraial ganha expressão de uma forma idêntica na festa do Senhor Santo Cristo, a romaria rainha do arquipélago açoriano e que mobiliza residentes e emigrantes. Por outro lado, os Açores revelam uma diferença na vivência do arraial. Partem sempre da devoção popular ao divino Espírito Santo, que tem como sede, uma construção diferenciada do templo religioso que acolhe toda a vivência profana<sup>4</sup>. As festas do Espírito Santo são as festas, por excelência dos Açores, onde o arraial assume uma função de destaque.<sup>5</sup> Encontra situação similar na Madeira com a senhora do Monte ou, nas Canárias, com a Virgem da Candelária<sup>6</sup>, patrona deste arquipélago.

- 2 Cf. Galván Tudella, Alberto, 1987, *Las Fiestas Populares Canarias*, S.C. Tenerife, Interinsular-Ediciones Canarias; Arreto V., Carmen Marina, 1997, "Romerías" en *Los símbolos de la identidad canaria*, Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria; Santana J., 2001, Gustavo: *Fiesta y modernidad. Análisis de las Transformaciones del Sistema Festivo en Gran Canaria a finales del Siglo XX*, Gran Canaria: FEDAC.
- 3 Cf. Carvalho, A. M. P. G. (2012). *Romeiros de São Miguel: a música na caminhada da Quaresma* (Doctoral dissertation, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa); Leal, J. (1989). As Romarias Quaresmais de São Miguel (Açores), *Estudos Em Homenagem de Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, pp.409-436.
- 4 Cf. Leal, João, 1984, *Etnografia dos Impérios de Santa Bárbara (Santa Maria, Açores)*, Lisboa, Instituto Português do Património Cultural; Leal, J. (1994). As festas do Divino ES nos Açores: um estudo de antropologia social. *Lisboa: PDQ*.
- 5 Cf. Leal, João, 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote; Leal, J. (1991). Ritual e estrutura social numa freguesia açoriana. As festas do espírito santo em Santo Antão (São Jorge). *Lugares de aqui-actas do seminário "Terrenos Portugueses"*, 27-47.
- 6 Martínez, A. J., & Álvarez, G. S., 2017, La Candelaria: herencia cultural de Canarias en la ruta de la mar atlántica: España-Cuba-México/La Candelaria: cultural heritage of the Canary Islands in Atlantic sea route: Spain-Cuba-Mexico, *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, pp.1-12.; Guzman Arias, C. (2011). *Historia de la Virgen de la Candelaria*. Puno, Perú: IDS-ILLARI.; Espinosa, A. de (1980) [1594]. *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Introducción de Alejandro Cioranescu. S/C de Tenerife: Goya.

Na Madeira, até princípios do século XX, esta devoção era semelhante, mas a intervenção da estrutura eclesiástica fê-la mudar de rumo, acabando com o “teatro” de raiz ou improvisado, como sede destas manifestações, de forma que, hoje, quase só se resume às visitas pascais<sup>7</sup>. As romarias populares, de Nossa Senhora do Monte, do Senhor Bom Jesus da Ponta Delgada, de Nossa Senhora do Loreto de Nossa Senhora do Rosário em S. Vicente ou do Senhor dos Milagres em Machico, roubaram-lhe protagonismo. As Festas do Espírito Santo são diferentes, na atualidade. Na História e tradição madeirense, sobrou apenas o Espírito Santo da Camacha que engloba uma romaria e um arraial<sup>8</sup>. No Porto Santo, em agosto, a festa do Espírito Santo, no Campo de Baixo<sup>9</sup>, assume características peculiares, tratando-se, de facto, de uma festa muito importante.

A expressão da religiosidade e devoção diferenciam-se pelo santo que motiva esta situação, mas em todas as ilhas, a estrutura da expressão é semelhante. Há uma situação ou lenda na origem desta devoção e que atua muitas vezes como fator de afirmação de celebração popular. Depois, a romaria e o arraial vão-se moldando às condições da época, ganhando cada vez mais animação e colorido: são as iluminações e enfeites, o fogo-de-vista e de estalo, a música em forma de execução popular, pelas bandas filarmónicas, aparelhos de reprodução e conjuntos musicais.

A indumentária tinha, dantes, lugar especial, com os chamados trajes da romaria, ou nas Canárias a chamada roupa do “mago”, isto é o traje típico. Mas sem dúvida o mais apetecível era a gastronomia, que se divide entre os doces da romaria e os pratos da romaria, servidos aos romeiros, para recuperar forças após uma caminhada.

A forma de expressão destas tradições festivas através da música e danças, do traje, da alimentação, acabam por definir a identidade de cada região, lugar, ilha ou arquipélago. São factores identificadores da imagem e identidade de uma população que perdura no tempo e os diferenciam dos demais. E são estes elementos identitários que se revivem anualmente, daí a força da sua presença e atualidade e que fazem parte daquilo que a mobilidade gerada pela emigração leva ao mundo inteiro.

---

7 Cf. Vieira, Alberto, 2016, As festas do divino, das ilhas para o Brasil? Um caminho ainda por revelar. Cadernos de divulgação do CEHA. Projeto “Memória-Nona Ilha”/DRC/SRETC, N.º 05. Funchal. Setembro de 2016. Disponível em: <https://app.box.com/s/5vq1cgqdk8ovhb5j9xt25odrqt7nx0o>.

8 Cf. *Diário de Notícias* (dn), 12.06.1889, p.1.

9 Dn.24.08.1934, p.1; Dn.18.08.1935, p.2.

Na Madeira, temos muitas manifestações de expressão desta religiosidade. Em 1887, o jornal de viagem escrito por João Baptista de Oliveira e Vicente de Ornelas, relata a viagem da Madeira (a 8 de novembro de 1887) ao Hawaii (a 14 de abril de 1888), no navio inglês Thomas Bell,<sup>10</sup> onde são manifestos testemunhos da religiosidade popular, assentes nesta devoção geradora dos arraiais.

As comunidades de emigrantes são sempre o espelho de uma realidade doutros tempos, que o progresso devorou, mas que podemos encontrar, parada no tempo, nos destinos onde estas comunidades assumem alguma dimensão, como espelho das memórias que acompanharam os emigrantes no momento de partida<sup>11</sup>. É essa força identitária das vivências e religiosidade popular que os une no local de destino e os traz de retorno à sua terra natal<sup>12</sup>. Daí a devoção à Nossa Senhora do Monte, do Loreto ou o Bom Jesus da Ponta Delgada para os madeirenses<sup>13</sup>, ou a Virgem da Candelária para os Canarianos<sup>14</sup> ou as festas do Divino nos Açores<sup>15</sup>.

A mobilidade humana, tão característica do mundo português, que

- 10 Oliveira, João Baptista de, Ornelas, Vicente de, "Destination, Sandwich Islands", trad. Lucille da Silva Canario, in *Hawaiian Journal of History*, vol. 4, Honolulu, 1970. Cf. "Da Madeira para as Ilhas Sandwich, via Cabo Horn, a bordo do navio Inglês "Thomas Bell"; Caldeira, Susana, 2010, *Da Madeira para o Hawaii: A Emigração e o Contributo Cultural Madeirense*, Funchal CEHA, pp.88-96.
- 11 Cf. os estudos da antropologia B. Feldman-Bianco (1992-2009). Cf. CF. Feldman-Bianco, B. (2009). Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos*, 15 (31), 19-50; Feldman-Bianco, B. (2009). «A taste of Portugal»: transmigração, políticas culturais e a mercantilização da «saúde» em tempos neoliberais. *Ler História*, (56), 105-199.
- 12 Nos Estados Unidos da América, em Noton, em 1934, a comissão das festas dizia que este era um momento para "matar saudades dos tempos que se passavam em festas idênticas na formosa ilha da Madeira" e convidava todos "a passar um dia como se estivessem na Madeira.". Cf. Mendonça, Duarte, 2007, *DA MADEIRA A NEW BEDFORD. Um capítulo ignorado da emigração portuguesa nos Estados Unidos da América*, Funchal, p 295.
- 13 Nas décadas de vinte e trinta aparecem notícias do reavivar das principais romarias da ilha, nomeadamente do Monte, do Bom Jesus da P. Delgada, do Santíssimo Sacramento, (Mendonça, 2007: 236, 267-268, 285, 292-296) a Romaria da Camacha (ibidem, 286); Vasconcelos, Mota, *Epopéia do Emigrante Insular, Subsídios para a sua História, Movimento para a sua Consagração*, Lisboa, s. ed., 1959.
- 14 Juárez Martínez, A. (2008). *De hortelanos a piratas. Ensayos sobre la cultura canaria en Veracruz*. México: Editora del Gobierno del Estado.
- 15 Cf. Sobre as festividades nas comunidades açorianas, nomeadamente nos Estados Unidos da América: Apalhão, João António; Rosa, Victor M. Pereira da, 1983. *Da emigração à aculturação: Portugal insular e continental no Quebeque*. Lisboa: Casa da Moeda; Leal, João, 2002, "Identities and Imagined Homelands: Reinventing the Azores in Southern Brazil", *Diaspora. Journal of Transnational Studies* 11 (2), 233-254; Klimt, A. e J. Leal (eds.) "The Politics of Folk Culture: Reflections from the Lusophone World", *Etnográfica* IX (1), 171-193; Leal, João, 1996, "Festa e Emigração numa Freguesia Açoriana", Baptista, F. O., J. P. Brito e B. Pereira (eds.), *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 582-589; Leal, J. (2005). Tradição e tradução: festa e etnicidade entre os imigrantes açorianos nos EUA. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 16, 87-108.



Eduardo Lourenço<sup>16</sup> resume na ideia de *nação-navio*, implica esse movimento de pessoas, mas também de usos e tradições. A região ou município de origem atuam como elo gerador e catalisador da comunidade de origem, sendo um fator de reforço dessas revivências, daquilo a que Maria Beatriz Rocha-Trindade<sup>17</sup> define como micro pátrias. Há, assim, um processo de desterritorialização<sup>18</sup> e transnacionalização<sup>19</sup> que define este movimento gerando a chamada *L(U.S.A)landia*<sup>20</sup> ou, para os Açores, a “Décima Ilha” e, para a Madeira, aquilo que nós definimos como a “Nona Ilha”.

Mas não podemos esquecer esta fronteira ténue que delimita a romaria da peregrinação e que tanto se faz sentir nos Açores, Canárias ou Madeira. E, por força disso ambas se confundem, muitas vezes. De acordo com Alberto Galván Tudella,<sup>21</sup> “Los términos *ruimerías* y *Peregrinación* son diferentes sin duda (...). Hacen referência a fenómenos de massa y de individuos, a fiesta y promesa, pero a menudo ambos se unifican. Los romeros incluyen tanto a unos como otros, pues muchos (...) aprovechan para cumplir una promesa la ocasión de una fiesta, de una romería. Una peregrinación está ligada al sufrimiento, al silencio, a los pies descalzos, a una visita al santuario caminando de rodillas desde la entrada hasta al altar (...). No obstante lo indicado hasta aquí, en Canarias *ir de romeria*, *ser romero*, tiene un sentido doble. En primer lugar tiene una significación genérica, que implica ir de fiesta a un santuario, tanto lejano como cercano, pero en que lo esencial es sacar al santo(a) o a la virgen y pasearla por un recorrido mais o menos largo. (...) la romería a una virgen es la excepción. La fiesta romera está

---

16 Cf. Lourenço, E. (1974). Identidade e Memória: o caso português. *Conflitos e Mudanças em Portugal*, 1984, 18.

17 1987, “As Micro pátrias do interior Português”, *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Terceira Serie, vol. XXIII, 4: 721-732.

18 Sobre desterritorialização Cf. Haesbaert, R. (2005). Da desterritorialização à multiterritorialidade. *Boletim Gaúcho de Geografia*, 29 (1); Haesbaert, R. (2005). Migração e desterritorialização. *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, 35-46; Costa, R. H. (2004). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil; Haesbaert, R. (2004). Definindo território para entender a desterritorialização. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

19 Sobre o discurso da transnacionalismo: Brittos, V. C. (2005). Globo, transnacionalização e capitalismo. *Rede Globo*, 40, 131-145.. O transnacionalismo é entendido por Glick-Schiller (1992, 1) como “um processo social recente no qual migrantes estabelecem campos sociais que transpõem fronteiras geográficas, culturais e políticas”.

20 Cf. Almeida, Onésimo, 1988, *L(U.S.A)landia: A Décima ilha*, Angra do Heroísmo. Esta é definida como “uma porção de Portugal rodeada pela América por todos os lados, (...) uma nação especial composta por comunidades que não são nem Portugal nem a América... (que sio) uma mistura de duas culturas, um mundo entre Portugal e a América” (Almeida, 1988: 198 e 231).

21 Galván Tudella, Alberto, 1987, *Las Fiestas Populares Canarias*, S.C.Tenerife, p.173-175.



associada a Santos. (...)Además, son santos vinculados a la agricultura en sentido amplio...Es decir acogen debajo su manto a campesinos, pastores, vaqueros o gañanes. (...)”

Daqui resulta que, nas ilhas, tivemos e ainda temos a possibilidade de vivenciar diversas formas de expressão da religiosidade popular, através das suas manifestações mais importantes: a romaria/rumería e peregrinação. As divindades que fazem o ciclo anual da devoção, as formas como esta se expressa são o espelho de diferentes identidades, forjadas em espaço insular, sujeito a múltiplas influências, ao longo da sua História.

Na atualidade, a maioria dos peregrinos que frequentam os santuários de devoção popular, atraídos pela religiosidade e/ou diversão tem outras possibilidades que favorecem a sua mobilidade, pois os caminhos reais deram lugar às vias-rápidas e tudo acontece de forma rápida. Mas para alguns a ilha perdeu o colorido que a animava no período estival, com os romeiros que a atravessavam a pé, de lés a lés. A religiosidade popular assume novas formas de expressão. Estaremos no prelúdio de uma nova era da religião e espiritualidade? Vozes diversas afirmam que as romarias e a peregrinação interna perderam sentido e as romarias já não são o que eram. Daí algum revivalismo, com peregrinações a Ponta Delgada ou a Machico, que começam a ganhar cada vez mais presença no nosso quotidiano. E as peregrinações a pé deram lugar aos caminhheiros que revivem hoje e valorizam os antigos caminhos reais.

A memória destas romarias ficou marcada com o encontro espontâneo de romeiros na Achada da Felpa em S. Jorge, nos dias do arraial, sendo conhecido como “o setembro”, ou no Chão dos Louros, na segunda-feira a seguir à romaria da Ponta Delgada. Ambos os lugares persistem na memória como o local de encontro dos romeiros no momento de retorno da festa. Por outro lado, podemos entender o Folclore atual, como uma das formas de manifestação imóvel dos arraiais madeirenses?

Há uma vivência profana e espiritual que acompanhou e ainda está presente em todas estas manifestações de fé. Há realidades que se ofuscam perante o realismo das múltiplas manifestações da fé. Mas o vivenciar desta relação com o divino não mudou, o que se alterou foi o entorno. Há uma economia que gere, de diversas formas, estas manifestações de fé que, para nós, são entendidas como a expressão daquilo que já definimos como economia do céu.

Trata-se de um modelo de análise de realidades e situações que escapam ao percurso normal da economia insular, mas que assumem um peso

importante na definição de múltiplos aspetos que escapam a uma visão racionalista. Em anterior estudo,<sup>22</sup> lançamos mãos da situação que enlaça o quotidiano material com o religioso e espiritual da sociedade madeirense, definindo uma nova realidade, a “economia do céu”, que, em muitas situações, gere a dádiva e devoção madeirense e distribui os excedentes dos recursos económicos das famílias. Aqui, a distribuição da riqueza, por força dos rendimentos gerados no arquipélago ou fora dele, obedece a mecanismos externos em que a religião, a sociabilidade assumem uma influência incomum, cuja expressão está muito próxima da expressão da dádiva e do dom. Aqui há dinheiro, que sai da tradição do sistema de mercado e é expresso numa dádiva de gratidão, que encerra um projeto de promessa e de afirmação social.

Já vimos que a riqueza gerada pela produção açucareira deu lugar a uma “economia do céu”, que fez a gestão dos excedentes dos recursos financeiros em torno de uma forma de retribuição que alia a afirmação social e a salvação da alma. Agora queremos valorizar a mesma realidade adentro de uma diferente situação gerada pela mobilidade humana na ilha, dando atenção às formas de expressão da religiosidade popular. Queremos entender a gratidão e a dádiva entre aqueles que saíram da ilha e definiram uma mobilidade constante que teve um efeito reedificador na cultura e História.

A “economia do céu” foi, historicamente, uma forma dos madeirenses e porto-santenses que tiveram que sair, manterem as suas ligações à terra e de darem testemunho, aos que ficaram, do sucesso da sua diáspora. É neste contexto que queremos ver a *economia do céu*, com um mecanismo de gestão de recursos, que acontece no quadro das romarias e arraiais do arquipélago.

A partir da década de sessenta do século XX apareceu o chamado turismo religioso<sup>23</sup> a definir esta mobilidade humana provocada<sup>24</sup> pela devoção e crença religiosa. A viagem/peregrinação faz parte dos primórdios destas mobilidades humana mas só adquiriu um estatuto diferenciado no contexto da História do turismo na segunda metade do século XX, sendo,

---

22 Cf. Vieira, Alberto, 2017, *Em torno da “economia do céu”. Retribuição, dádiva e dom na rota do ouro branco*, Funchal, CEHA. Disponível na Internet em: <http://memoriadasgentes.ml/blog/caderno-rota-ouro-branco-01-torno-economia-ceu/>. Consulta em 17.08.2018.

23 Cf. Santos, Glauber Eduardo de Oliveira. 2000, Importância das Peregrinações para o Turismo Mundial. São Paulo: *Turismo em Análise*, nov. p. 39; Andrade, José Vicente de 2002 *Turismo: fundamentos e dimensões*. 8. ed. São Paulo: Ática, p.79; Abumanssur, E. S. 2003. “Religião e turismo: notas sobre as deambulações religiosas”. In Abumanssur, E. S. (org), *Turismo religioso: ensaios Antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papius, p. 53-68 54 e 56.

24 Cf. Oliveira, Christian Dennys Monteiro de. *Turismo Religioso*. São Paulo: Aleph, 2004, p. 13.

na atualidade, uma das principais motivações adentro do chamado turismo cultural<sup>25</sup>. Mas, o chamado turismo religioso pode também ser entendido como o gerador das mobilidades que se operam interiormente na ilha com os chamados arraiais e romarias, que estão documentados desde o século XVI e que tiveram múltiplos momentos de afirmação, de acordo com a importância e fervor religioso destas festividades em torno dos santos patronos, que adquirem uma dimensão que ultrapassa o recinto da freguesia e do concelho e assumem-se como vivências de todos os ilhéus. A História anota esta mobilidade desde épocas remotas, dependendo a sua afirmação de uma multiplicidade de fatores, como teremos oportunidade de verificar.

A economia do céu aqui tem, como protagonistas, os emigrantes que desde finais do século XIX, assumem um papel na terra-natal, como festeiros, pagadores de promessas e protagonistas duma nova sociabilidade, em que a ostentação se exhibe publicamente, através de sinais exteriores de riqueza, como o vestuário e os adereços de ouro. A imagem do festeiro começa a substituir a dos mordomos da confraria do orago. É alguém da terra que retorna para cumprir a promessa e testemunhar o seu sucesso. Idêntica atitude acontece em relação aos Açores, com as Festas do Divino. Esta situação, definida como *economia do Céu*, com base nas aportações teóricas de M. Mauss, também merece aceitação nos estudos antropológicos sobre o Divino, nos Açores<sup>26</sup>.

Se, no século XVI, a ostentação da riqueza se manifestava em doações de obras de arte, na construção de ermidas e capelas, agora a mesma situação acontecia com os emigrantes, os novos-ricos da sociedade, que se manifestavam, no retorno, com uma indumentária ostensiva e com a encenação pública do pagamento da promessa. Nos séculos XIX ou XX, o sucesso da festa é quantificado nos números de romeiros que o arraial e festa conseguem congregar, trazidos pela informação numérica, do número de bandas de música, dos minutos ruidosos dos foguetes e do fogo-de-artifício.

“O demerarista” materializa a primeira imagem da ostentação que a emigração propicia. É ela que apresenta como um dos primeiros festei-

---

25 Para uma definição do turismo cultural tenha-se em atenção o que dizem Guerra, Padre Luciano (1989), *O Turismo Religioso no Mundo de Amanhã*. Gabinete de Estudos Turísticos do Instituto de Novas Profissões, Lisboa; Santos, Maria da Graça Lopes da Silva Mouga Poças, 2006. *Espiritualidade, Turismo e Território, Estudo Geográfico de Fátima*. Lisboa: Principia.

26 Cf. Leal, J. (1994). *As festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp.17, 51, 54,72-73, 79, 84-85.

ros desta pompa e exibição do dinheiro, que se diferencia pelo vestuário e ornamentos de mouro. Em 1883, Mariana da Silva apresenta-nos o primeiro emigrante, demerarista, de retorno à terra para celebrar e se mostrar<sup>27</sup>. Manuel, filho dum humilde câmara-lobense, é o primeiro nessa função que os anais da História até ao momento têm registado. Depois de 1883 até ao presente, outros se seguiram, alimentando, durante muito tempo, o quotidiano e a vida dos conterrâneos. Tudo parecia ser feito no sentido de impressionar os que cá estavam e presenciavam atentamente tudo, para que ficasse a certeza do sonho concretizado. Era um demerarista de sucesso, que se mostra nas passerelles do cais da vila, como no adro da igreja e no momento da procissão em honra de S. Pedro, na vila de Câmara de Lobos. O seu sucesso impressionava os que cá tinham ficado e acendia esperanças naqueles cujos filhos tinham também emigrado que ansiavam também por um dia ter a possibilidade da partilha deste momento de glória. A muitos jovens, ditava o alento para prosseguir nos mesmos passos para que um dia aquele sonho se concretizassem. É este enlaçar de promessas cumpridas com ambições e esperanças de outros que dita a resiliência do ilhéu, que o leva a prosseguir e não cruzar os braços perante as adversidades. Afinal, todos se reviam neste *demerarista* e aguardavam pelo seu momento de fama.

A estes primeiros, sucederam os que vinham do Curaçau, Venezuela, África do Sul e de outros destinos onde o madeirense fez fortuna, marcando de forma evidente os arraiais madeirenses, na segunda metade do século XX. A figura do festeiro venezuelano foi determinante no panorama dos arraiais da segunda metade do século XX<sup>28</sup>.

Arraial, romagem ou festa guiam-se pelas mesmas regras, definindo uma sociabilidade e mobilidade incomuns no quotidiano. Aliam-se a devoção e diversão, o pagamento de promessas e a gratidão devocional. Vive-se um período invulgar de lazer, que celebra a riqueza das colheitas, em que se recobram forças e se arranja condições para um retorno ao trabalho. Daí a celebração do pão, do vinho e da carne. A gastronomia do momento tem um peso notório no quotidiano, tendo a espetada, o vinho seco e a aguardente, como as iguarias do momento.

O arraial gera um ambiente de folia, que se expressa por sons, cheiros e o colorido da indumentária: os instrumentos tradicionais, executados por

---

27 Silva, Marianna Xavier da, 1884, *Na Madeira. Offerendas*, Lisboa, Livraria Ferreira.61-64.

28 Cf. Gomes, Joselin Nascimento, 2018, *Emigração Madeirense para a Venezuela (1940-1974)*, Funchal, CEHA: 12, 90, 148.

exímios romeiros dava ao alento e animação nos caminhos da romagem como no adro da igreja, depois começou a aparecer a chamada “música de arraiais” debitada por altifalantes; As barracas de comes e bebes, a casa de chá enchiam-se os foguetes, o fogo preso ou de artifício eram a apoteose da festa.

Desde o século XVII que as romarias e arraiais têm associado uma feira onde se gera um mercado de ocasião para as produções do momento, assim como para a compra e venda de artefactos. Uma outra economia envolve estes momentos e acompanha o pulsar festivo dos locais de culto<sup>29</sup>.

Há uma tradição religiosa e lúdica que determina a História dos espaços insulares, com uma destacada posição na definição da identidade arquipelágica, no espaço de convívio das ilhas ou gerado fora delas. É uma marca identitária insular que teima em persistir de múltiplas formas, nesta sociedade global e que merece ser valorizada e divulgada. Mas, hoje a religiosidade popular assume novas formas de expressão. Estaremos no prelúdio de uma nova era da religião e espiritualidade ou será que estas expressões que atualmente se manifestam são apenas revivalismo? Sendo assim qual a proximidade entre os caminhos da fé do continente europeu e os da e nas ilhas? Será que estes na ilha acontecem como um opção ou necessidade (económica, geográfica)?

---

29 Cf. Dn, 7.10.1878, p.4 (Festa do Rosário em S. Vicente); dn.18.06.1886, p.1 (“feira na Santa do Porto Moniz”); Dn.15.07.1887, p.4 (Madalena do P. Moniz); Dn.07.10.1894, p.2 (N. S. Rosário - S. Vicente).

## **TURISTAS OU PEREGRINOS**

**(CAMINHOS DE FÉ? – UM OLHAR SOBRE O TURISMO RELIGIOSO)**

**Graça Alves**

*SRTC/DRC/CEHA*

### **DA ESPIRITUALIDADE DA VIAGEM**

Qualquer viagem envolve sempre uma procura – do outro, de si, do diferente, do igual, do transcendente. No tempo da viagem, o viajante sai da sua experiência quotidiana e é convidado a parar, a limpar a rotina do olhar, a vivenciar situações diferentes, a conhecer outros lugares e, muitas vezes, a atribuir novos significados aos acontecimentos da sua vida. Neste sentido, toda a viagem assume um carácter espiritual, independentemente do destino.

Ao longo do tempo, o Homem foi encontrando motivos para viajar: na Idade Média, partia em defesa dos lugares santos e fazia-o como uma profissão de fé, o Renascimento trouxe à viagem um cunho cultural e o século XX percebeu o valor do turismo enquanto atividade económica geradora de riqueza, porque indústria de sonhos, particularmente do sonho essencial de procurar a felicidade. Na sociedade pós-moderna, são, então, criados mecanismos que possam, de forma organizada, responder a estas necessidades do homem a caminho. É nesta dinâmica que os conceitos de turista e de peregrino se misturam.

Percebendo a força desta procura, o mercado encontra sentidos e valores que, tradicionalmente, se encontravam condensados nas religiões e



propõe outro conforto, outra segurança e outras experiências à ideia de peregrinação. E atua como mediador do sagrado, não esquecendo os fatores económicos e as possibilidades de negócio que (re)criam desejos e necessidades, desenvolvem as comunidades onde os lugares sagrados estão situados e geram riqueza. Surge, então, o turismo religioso que pretende responder a esta necessidade do homem, organizando a viagem, tomando a si o bem-estar do turista /peregrino – viagens, alojamento, alimentação, ingressos e atividades.

### PEREGRINAÇÃO E TURISMO RELIGIOSO (BREVE ABORDAGEM DE CONCEITOS)

Etimologicamente, *peregrinare*, de *per* *ager* (através do campo ou do território) significava viajar para longe, normalmente para visitar lugares santos. Por esse motivo, a História da peregrinação confunde-se com a história das crenças e das religiões. Em nome delas, durante a Idade Média, na Europa, abriram-se estradas, construíram-se hospitais, fizeram-se guerras, puseram-se em contacto povos diferentes, influenciando culturas e reconstruindo identidades. Na sociedade moderna, o termo «peregrinação» foi sendo revestido de outros sentidos, perdendo algumas das suas características, mas mantendo dois dos seus aspetos fundamentais: a viagem a um lugar sagrado e a busca de um encontro – consigo ou com o objeto da sua devoção.

Para definir «Turismo», partimos do conceito cunhado por Gastal<sup>1</sup> que o apresenta como um fenómeno social, cultural e económico, que pressupõe a mobilidade temporária de indivíduos, em tempos e espaços diferentes dos do seu quotidiano. Trata-se, pois, de uma deslocação voluntária, desejada, motivada, sobretudo, pela vontade de conhecer, de procurar o prazer noutra lugar, de criar suspensões de tempo que permitam retemperar as forças, reconstruir-se, (re) identificar-se, resultando em instâncias de construção social da pessoa, de afirmação de individualidade e de socialização.

É neste sentido que o conceito de «turismo» se aproxima do de «peregrinação»<sup>2</sup>. Trata-se de um movimento coberto de subjetividade que impli-

---

1 S. Gastal *Turismo, imagens e imaginários*, S. Paulo, 2005.

2 A “romaria” também é um termo muito frequente na bibliografia. Designava originariamente as peregrinações a Roma. Na atualidade, é, muitas vezes, utilizada como sinónimo de peregrinação. Quando coletiva, possuem um carácter social, festivo que, em muitos casos, se torna o objetivo principal da viagem.

ca processos de distanciamento dos dias comuns, que provoca *re-olhares* e inclui sempre três elementos fundamentais: a viagem, a estada no destino e as relações – com os companheiros de viagem, com as comunidades de acolhimento e com o próprio.

Surge, então, neste processo, uma área híbrida onde se encontram e se articulam elementos «religiosos» com uma estrutura turística que dialoga com eles, que os serve, surgindo aquilo que alguns autores [CARNEIRO<sup>3</sup> (2004) e CALVELLI (2009)<sup>4</sup>] chamam «as interfaces» entre peregrinação e turismo religioso.

A Conferência Mundial de Roma, em 1960, encontrou, então, os argumentos para a definição oficial de Turismo Religioso: «uma atividade que movimenta peregrinos em viagem pelos mistérios da fé ou da devoção a algum santo. São, pois, viagens organizadas para locais sagrados, congressos e seminários, festas religiosas e espetáculos de teor religioso»<sup>5</sup>.

Muitos autores têm dificuldade em estabelecer diferenças e analogias entre peregrinação e turismo religioso. Outros fazem equivaler os dois conceitos, como se fossem sinónimos. O mesmo acontece no discurso utilizado nos programas para «destinos religiosos», alguns dos quais feitos sob encomenda de paróquias, instituições ou outro tipo de agentes: a palavra «peregrinação» aparece expressamente nos títulos de alguns programas que analisámos, apesar de não termos encontrado diferenças relativamente a outros programas com o mesmo destino, sem esta referência clara. Tomamos como exemplo o Santuário de Fátima. Quer o programa com a indicação «Peregrinação», quer o que não a tem fazem as mesmas visitas («aos locais santos em Aljustrel», «às casas dos pastorinhos» ou a «Loca do Cabeço»), ou oferecem as mesmas experiências no mesmo espaço temporal – cerimónias religiosas noturnas, com procissão das velas, no recinto do Santuário; tempo livre para pagamento de promessas; visita ao Santuário; missa na Capelinha das Aparições e em dias especiais, a Procissão do «Adeus à Virgem». Turistas e peregrinos aceitam as mesmas propostas, usam os mesmos transportes e os mesmos alojamentos.

As diferenças situar-se-ão apenas na motivação da viagem, no com-

---

3 Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro, «Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo», *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 6, n.º 6, (2004) 71-1000.

4 APUD Haudrey Germiniani Calvelli, A “Santiago de Compostela brasileira”: *Religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé*, Juiz de Fora, 2006, 24.

5 H.Ribeiro, «Andar com fé e o sentido do chegar», *Caderno virtual do Turismo*, Rio de Janeiro, 2003,3.



portamento de uns e de outros e no resultado obtido depois da vista – a transformação interior - se bem que a viagem seja sempre um intervalo no tempo ordinário, ou, se quisermos, no tempo profano, pelo que o tempo da viagem é sempre espiritualizado (ou sagrado), na medida em que estabelece um corte com o ritmo do quotidiano e proporciona um período de confronto consigo, com os outros e com o transcendente.

Assim sendo, e para usar o conceito proposto por Ostrowski (2002), o turismo religioso é «el nuevo termino que refleja una nueva forma de turismo que se coloca entre o sacro y o profano»<sup>6</sup>. O Turismo Religioso compõe-se, assim, de padrões religiosos, culturais, tradicionais, paisagísticos, espirituais que, muitas vezes, interatuam na intenção e decisão de empreender a viagem. A viagem passa a ser multifuncional. Os caminhos da fé passam, então, pelos caminhos da cultura, da arte, da natureza e o sentido primeiro da peregrinação foi reinterpretado, acompanhando as mudanças dos tempos e das mentalidades, quer pelas pessoas, como pela indústria do turismo e, mesmo, pela Igreja.

Cabe, pois, aos diversos agentes e operadores tornarem desejáveis esses destinos. É no imaginário criado pelos media, pelos discursos construídos pelos anúncios, pelos programas e pelos párocos, nas igrejas e junto dos grupos eclesiais, que turismo e religião se encontram e, de algum modo, confundem os conceitos entre peregrino e turista, havendo quem defenda uma outra categoria de viajante – a de turista-peregrino ou de peregrino-turista, conforme a intenção primeira da viagem. Organizam-se pacotes a lugares sagrados ou a eventos de carácter religioso. Lugares como Fátima, Lourdes, Roma, Israel, por exemplo, atraem, por ano, cerca de 100 milhões de visitantes. E, se por um lado, a indústria do turismo vê, neste segmento de mercado, uma oportunidade de negócio, a religião entende-o também como uma oportunidade de evangelização: os turistas poderão fazer uma «experiência de fé» (Krieger, 2007:5,7)<sup>7</sup>, convertendo-se, assim, em peregrinos<sup>8</sup>.

---

6 Ostrowski, M. (2002). «Peregrinación o turismo religioso». Exposición sobre las diferencias conceptuales que definen los términos peregrinación y turismo religioso realizada por el autor en el III Congreso Europeo de Santuarios y Peregrinajes celebrado del 4 al 7 de marzo de 2002 en el Santuario de Montserrat, en Catalunya (España)», APUD Silvia Aulet Serralaonga, Karine, Hakobyan «Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya, *Revista Iberoamericana de Turismo – RITUR*, vol. 1, nº 1, 2011, 68.

7 APUD, Mônica Schneider, Marcia Maria Capellano Santos, «Buscando construir um quadro teórico de referencia para análise da Hospitalidade em romarias, *Revista Rosa dos Ventos*, 5(4), (out-dez. 2013), 577-591.

8 De referir que a ONTP – obra nacional da pastoral de Turismo é um organismo da igreja católica portuguesa dependente da Comissão Episcopal da Pastoral Social e Mobilidade Humana (CEPSMH), com

O que distingue o Turista do Peregrino passa então a ser sobretudo a interioridade do olhar e essa subjetividade nem sempre é observável, porque não se trata de objeto de o ser. Por outro lado, o que se passa na viagem em si, fora do programa impresso que o turista recebe no ato de embarcar, pode ou não definir a viagem: de que modo é feito o caminho, como é preparado o lugar «sagrado», se se reza, se se canta, se se transporta algum símbolo (*t-shirt*, lenço, objeto...), se são criadas condições para a formação de identidades grupais que nem sempre existem à partida.

## ENTRE MOTIVAÇÃO E DESEJO

Situamo-nos na ilha da Madeira, um lugar turístico por excelência. Tentamos, então, perceber de que modo os conceitos de peregrinação e turismo religioso se operacionalizaram, ao longo dos séculos XX e XXI, se havia ou não a preocupação de organizar saídas para fora da ilha, tendo em conta caminhos de fé propostos pela igreja católica.

Por outro lado, interessava-nos perceber como tem sido desencadeado o desejo e a promoção dessas viagens, atendendo que, para fora da ilha, só se pode ir de barco ou de avião, o que pode trazer diversos constrangimentos: o medo do mar ou de andar no ar e os custos dessas saídas.

A nossa reflexão centrou-se, então, na viagem organizada cujo destino é um lugar santo, onde se manifesta a presença de um poder sobrenatural<sup>9</sup> - cidades, templos, santuários, lugares de memória, montanhas ou rios - locais onde ocorreram acontecimentos extraordinários, onde tiveram lugar «milagres», mas, sobretudo locais onde se espera que possam continuar a acontecer.

Chamar-lhe-emos «santuários» que definimos como «um recipiente onde os peregrinos com muita devoção despejam as suas esperanças, preces e devoções»<sup>10</sup>. Trata-se, portanto, não só de um espaço físico<sup>11</sup>, geográfica-

---

o objetivo primeiro de “ Iluminar a realidade humana do Turismo com a Palavra de Deus (<http://www.pastoraldoturismo.pt/onpt/>).

9 Vázquez de Parga, Lacarra e Uria Riu, 1993, APUD Sandra de Sá Carneiro, *Rumo a Santiago de Compostela*, Rio de Janeiro, 2003, 77.

10 John Eade - Michael Sallnow, 1991, *Contesting the sacred. The Anthropology of Pilgrimage*, São Paulo, 1991, 15.

11 «Sob o nome de santuário, entende-se a igreja ou outro lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade, fazem peregrinações, com a aprovação do ordinário local» (Código do direito Canónico, Canon 1230, APUD Nuno Fernando de Sá Vilas Boas, 2012, *A Pastoral do turismo. Da*

mente identificável (Santuário de Fátima, do Sameiro, de Czestochowa;...), mas também de um lugar de busca e de encontro, de silêncio e de dinâmicas espirituais, de memória; um centro de mediações entre o humano e o divino, um lugar de narrativas de esperanças e de milagres.

Trata-se, portanto, de um lugar de desejo. E é o desejo que se sobrepõe ao medo. Na Madeira, foi assim. Para muita gente, sobretudo da zona rural, menos escolarizada, o desejo da vida era (e ainda é) ir a Fátima. Apesar do medo do avião. O facto de, em muitos casos, a proposta da viagem partir do pároco e o grupo ser formado, essencialmente, dentro da comunidade, contribuiu para que muita gente saísse das paredes da ilha e viajasse. Cumpre, então, ao operador criar interesses, desencadear desejos de empreender a viagem, atrair os aspirantes a peregrinos e transformá-los em turistas. É o significado que cada viajante, ou grupo de viajantes, dá ao local que faz dele peregrino ou turista: o peregrino ajoelha-se no santuário, o turista fotografa-o; o turista traz para casa uma experiência nova, o peregrino volta diferente.

A indústria percebeu que era possível promover diálogos entre a fé e o negócio e foi, progressivamente, criando rotas novas, destinos diferentes. E, se no princípio do século XX se «ofereciam» peregrinações à Terra Santa, a Roma ou a Lisieux; mais tarde a Lourdes e a Fátima, na atualidade as propostas são muito mais vastas. Há novos destinos sacralizados – a Turquia que traça os caminhos de São Paulo, a Alemanha e a Polónia de São João Paulo II ou a Inglaterra da Irmã Wilson.

À necessidade de ir, junta-se, então, a vontade de fazer prova de que se foi. Os souvenirs presentificam o lugar, as viagens, as pessoas, o momento em que foram adquiridos ou, simplesmente a ilusão de que quem os trouxe pensou na pessoa a quem o objeto foi destinado. Por outro lado, estes são uma forma de estatuto social, prova de que o seu proprietário esteve ali, conheceu o mundo e a cultura e pôde regressar. Os objetos tornam-se signos, portanto, carregados de uma carga simbólica muito intensa.

Os lugares tornam-se então comercializáveis. As narrativas de outros viajantes ou de agentes turísticos ou religiosos trazem, ao potencial turista, a vontade de ir. O imaginário veiculado pelos órgãos de comunicação social, pelas notícias, pelas imagens dos panfletos e dos programas criam novos desejos e necessidades de viajar. Por outro lado, todas as «atrações» propostas nos programas religiosos ganham significado, à luz da motivação da viagem:

---

*peregrinação ao santuário*, Dissertação final de Mestrado em Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Braga, 2012, 44).

é património, são histórias, mitos, fontes, montanhas que se revestem de narrativas místicas ... A mensagem utilizada para promover o destino tem, portanto, de ser a mesma que o ajudou a construir como destino. É a antecipação da experiência que desencadeia o sentido do desejo da viagem.

## **PROGRAMAS, PACOTES, AGENTES**

Um breve olhar sobre os jornais permite-nos concluir que a organização de viagens com motivação religiosa não nasceu nos anos 60 do século XX, com o conceito de «turismo religioso».

A 26 de janeiro de 1906, o *Heraldo da Madeira* anuncia uma «peregrinação à terra Santa», com saída da Madeira. O programa, que visa a participação nas cerimónias da Semana Santa em Jerusalém (Quinta-feira, no Cenáculo, Sexta-Feira, no Calvário e dia de Páscoa, no Santo Sepulcro), prevê paragens em Nápoles, Constantinopla, Atenas, Damasco, Cairo e Roma. Conclui-se, pois, que, apesar de alguns destes lugares se ligarem à História da Igreja Católica, já o programa apresenta características daquilo que se virá a enquadrar no conceito de turismo religioso, tratando-se de «peregrinação», conforme é anunciado no título.

O desejo é, deste modo, desencadeado. Numa ilha como a Madeira, o que se passa fora das suas fronteiras de pedra é motivo de interesse, sobretudo junto daqueles que, por cultura ou por capacidade económica têm ambições que ultrapassam os limites da terra. O anúncio já se aproxima dos programas turísticos que conhecemos na atualidade: portos de saída (inclui Madeira), itinerários, preços, condições de viagem, alojamentos, alimentação e atividades. Toda a logística da viagem é pormenorizadamente pensada. Assume-se, aqui, claramente, os pressupostos do que virá a ser o «turismo religioso», em que missas, visitas a igrejas e ermidas e até uma audiência papal se enquadram num programa cultural variado: visitas a grutas, a galerias, a fábricas de sedas. Em 1923 e 1926, foram realizadas «Peregrinações Madeirenses» que visitaram santuários, monumentos e museus europeus, nas quais terão tomado parte «alguns centenares de pessoas deste arquipélago»<sup>12</sup>. A aristocracia madeirense deixava-se inebriar por esta febre de mundo, à imagem e semelhança da alta sociedade europeia e vê, neste tipo

---

12 Padre Fernando Augusto da Silva - Carlos Azevedo Menezes, 1984, «Peregrinações Madeirenses», *Elucidário Madeirense*, III vol., Funchal, 1984, 65.

de viagem, um modo de experimentar o turismo, a pretexto de conhecer as fontes da religião católica. Até aos anos 30, os diários madeirenses anunciam peregrinações para a Terra Santa, para França (Lourdes e Lisieux) e para a Itália (Roma). Os primeiros anúncios para Fátima não levam o título de «Peregrinação», mas sim de «Excursão a Fátima», sem qualquer referência de cariz religioso, a não ser a ordem recebida por João Araújo, da Empresa do Cabrestante, no sentido de convidar o Bispo da cidade para fazer a viagem.

No contexto religioso madeirense contemporâneo, fará sentido pensar em turismo religioso e peregrinações, com saída da ilha? Como se operacionalizam estes conceitos na Madeira?

Tendo em conta que, das agências de viagem a operar na Região é a Bravatour <sup>13</sup> a que mais pacotes de viagens de cariz religioso católico oferece, coligimos, aleatoriamente, um conjunto de programas elaborados entre 2009 e 2018, num total de 21 que nos servirá de amostra. Uma nota apenas para dar conta de que não encontramos nenhum pacote de viagem, peregrinação, excursão de outra confissão religiosa que não a católica, nem na agência que nos serve como estudo de caso, nem nos anúncios dos jornais. Dos programas analisados, oito indicavam a paróquia que os dinamizava, mas apenas cinco indicavam o nome do sacerdote que acompanharia o grupo. Em alguns programas cujo destino, à primeira vista, não evocaria um carácter religioso, nomeadamente Turquia, Alemanha e Polónia, Inglaterra e algumas cidades de Itália, há, no título, a indicação “nos caminhos de” ou “nos passos de”, que informa o viajante de que se trata de lugares ligados a São Paulo, João Paulo II, Irmã Wilson ou São João Bosco, respetivamente.

Grande parte dos programas analisados têm informações acerca dos locais a visitar, referências bíblicas, acontecimentos vivenciados pelos santos e assinalam locais onde serão evocados episódios do Antigo e Novo Testamento ou, ainda onde poderão ser celebradas eucaristias.

Os roteiros possuem, de uma forma geral, uma programação fixa, disponibilizando, porém, algum tempo livre para «compras, actividades ou visitas a gosto pessoal» ou «manhã livre para assistir à Eucaristia e procissão das Velas» ou «Dia livre para assistir às festas do Senhor Santo Cristo: dia da missa e procissão»... Não há, deste modo, muito lugar a que o viajante crie as suas próprias experiências, mantendo uma programação estruturada, com horários determinados e diversas atividades, não colocando o foco na

---

13 *Diário de Notícias*, 12 de abril de 2017.

experiência ou na contemplação, como se imagina numa peregrinação, mas no conhecimento rápido dos lugares e na possibilidades de deles levar uma recordação ou apenas uma imagem.

A peregrinação fica, então, integrada numa viagem turística alargada que, a pretexto da questão religiosa, aproveita para dar a conhecer outros lugares, visitar igrejas, museus e monumentos, confundindo, em larga medida, turismo religioso com turismo cultural.

## **DISCURSOS E SÍMBOLOS**

Tanto a peregrinação como o turismo religioso têm de ser entendidos como estruturas de significados, a maioria das vezes subjetivos, porque dependentes dos modos de vivenciar as experiências religiosas que são desejáveis, à partida. São, portanto, universos que poderão articular-se, respondendo às necessidades espirituais dos viajantes e à daqueles que, aproveitando oportunidades, preços ou a companhia de conhecidos, fazem o mesmo caminho. O processo de democratização das viagens e uma certa estandarização dos produtos turísticos, oferecidos a um ritmo cada mais comercial contribuíram para esta situação. Parece-nos, porém, que, à partida, o viajante que escolhe um programa que reúna determinadas características, nomeadamente a participação em cerimónias religiosas e que apresente, na sua própria apresentação, palavras como «Peregrinação» ou referências a santos, não fica imune ao sentido do «sagrado», mesmo quando envolvido por motivações culturais.

Uma breve análise ao discurso dos programas permite-nos concluir que os discursos utilizados na sua consecução apontam, com clareza, para estes dois aspetos: «será um misto de cultura, paisagens e espiritualidade», poderá ler-se num programa de 2015, a Fátima, Lourdes e Espanha Histórica ou, ainda «Uma viagem rica em monumentos, em Santuários marianos e em história que fará a reconstrução da fé na Península Ibérica», conforme programa de «Peregrinação da Lourdes», de agosto de 2013.

Por outro lado, de uma forma geral, os programas trazem fotografias coloridas dos lugares emblemáticos da visita de cada dia, antecipando o olhar. É, contudo, no corpo da descrição diária que a ligação com a religiosidade pode acontecer. Veja-se, por exemplo, num programa de 2015, à Terra Santa, acompanhada por um sacerdote «Evocaremos episódios do Antigo



e Novo Testamento, lembrando o profeta Jonas, assim como as visitas dos emissários de Cornélio a São Pedro»; «visitaremos Caná da Galileia, lugar do primeiro milagre de Jesus»; «junto às águas do Rio Jordão recordaremos o batismo de Jesus e renovaremos o nosso batismo», entre outros.

Interessante a ocorrência da primeira pessoa do plural no descritivo dos programas: «evocaremos»; «visitarmos», «visitaremos», «vamos», «recordaremos». Consciente ou inconscientemente, o discurso assume o caráter grupal da viagem, o sentido comunitário que será necessário construir para que os objetivos se cumpram.

Há programas personalizados: paróquia de Fátima, paróquia de São Gonçalo, paróquias do Loreto, Madalena e Arco. Em qualquer destes casos, houve a preocupação de incluir visitas relacionadas, de algum modo, com o orago ou com o carisma da paróquia: a de Fátima, cujo pároco é Salesiano, fez «os caminhos de Dom Bosco», fundador da congregação, São Gonçalo visitou e celebrou na igreja de São Gonçalo de Amarante e a paróquia do Loreto incluiu, na sua viagem, uma visita ao Santuário do Loreto, em Itália, com possibilidade de ali ser celebrada eucaristia.

Se compararmos com os programas que, até à primeira metade do século XX, apareciam na imprensa madeirense, essa «identificação» nunca se colocaria. Seria de todo impensável organizar viagens restritas a paróquias e localidades, atendendo aos contextos da época. Havia peregrinações madeirenses, açorianas<sup>14</sup> (que, passando pela Madeira, poderá incorporar madeirenses), transformando-se deste modo, na «Peregrinação das Ilhas da Madeira e Açores à Palestina, França e Itália» ou portuguesas, esta «sob a presidência» do Cardeal Patriarca.

Naturalmente que em todas as viagens com esta intenção, independentemente do tempo em que se realiza(ram), há pedidos a fazer, promessas a cumprir, mas há, também a recolha de subsídios para a cultura religiosa de cada um.

Farão falta, talvez, nos programas turísticos, mais espaços de silêncio, de estar-só, de autonomia para que os lugares ajam no espírito dos viajantes. Fará falta, talvez, no espírito do viajante a manutenção do objetivo essencial que presidiu à escolha do roteiro – a fé.

Parece-nos claro que, ao longo do tempo, a ideia de «peregrinação» foi-se despidendo do seu sentido original e passou, em muitos casos, a designar

---

14 O *Jornal*, 29 de fevereiro de 1928, n.º 338, p. 2.

a visita a um lugar sagrado. O que distingue o turista do peregrino estará, então, no modo como interpreta o lugar, como se comporta, se se trata de espetador ou de ator, se se distancia do «espírito do lugar», se se sente parte dele e se regressa diferente.

### **SOBRE O CAMINHO. UM CASO**

Entre 15 e 20 de agosto de 2018, 17 madeirenses realizaram o caminho de Santiago de Compostela, tendo sido esta peregrinação pretexto de reportagem no jornal<sup>15</sup>. Os testemunhos transportam-nos para a imagem que uma derivação da palavra «peregrino» nos evoca: a ideia de caminhar a pé, através da natureza, por caminhos difíceis e desconhecidos para alcançar o lugar sagrado que, naquele caminhar, será o centro sagrado do mundo do peregrino; a superação dos limites, as «transformações interiores», a «entrega do cansaço a Deus», a descoberta do sentido da comunidade e da gratidão por quem alimenta, por quem abriga, por quem socorre, por quem acolhe. E a noção de que o caminho não terminara no botafumeiro onde «unimos as nossas orações de ação de graças, oferecemos o nosso caminho e o desejo de que a nossa vida seja como o perfume de Cristo que se expande no mundo», usando as palavras de Filipa Amaro, citadas na reportagem.

Parece-nos, pois, ser este um caso paradigmático, de peregrinação, realizada, à semelhança das do princípio.

Neste caso concreto que a comunicação social divulgou, como noutros que implicaram «caminhar» e cujos testemunhos se podem encontrar publicados, a importância do caminho é quase maior do que a do santuário: «Curiosamente, chegar a Santiago... apesar de ser um momento de grande emoção... não é o mais importante. Importante, sim, é aprender... pelos caminhos da vida»<sup>16</sup>. O ato de caminhar assume-se como um paradigma da vida humana: «o caminho de Santiago tem muitas semelhanças com o caminho da vida. Com altos e baixos, tristezas e alegrias, desânimos e alentos...»<sup>17</sup>

A experiência do caminho transforma o peregrino. Permite-lhe conhecer-se melhor, conhecer os seus companheiros e conhecer os lugares por onde

---

15 *Jornal da Madeira*, 24 de agosto de 2018: p. 28.

16 Ricardo Sales, *JM*, 24 de agosto de 2018: p. 28.

17 *JM*, 24 de agosto de 2018: p. 28.



passa. Mas permite-lhe, sobretudo, despir-se do superficial, romper com a rotina e espantar-se: consigo, com a humanidade dos outros e com a natureza.

A peregrinação ensina o essencial: é necessário levar pouca bagagem.<sup>18</sup> Ora, esta situação não se coloca quando pensamos numa viagem turística, mesmo com a finalidade de visitar um santuário. O comportamento do peregrino não é o mesmo do do turista que visita o santuário. Se assim não fosse, que sentido teria o aviso no portal do santuário de Fátima: “Aqui termina o turista e começa o peregrino”?

### DE VOLTA AOS CONCEITOS. PARA UMA CONCLUSÃO

Voltemos, então, aos conceitos: se o que distingue a peregrinação do turismo religioso é, afinal, a interioridade do olhar, o caminho trilhado, dando ao sofrimento o sentido de penitência, construindo a “*communitas*”, interrompendo o tempo comum, então, os programas que analisámos são programas turísticos, com espaços para que cada viajante tente encontrar o que procura.

Só cada turista poderá explicar se, ao regressar a casa e à “*societas*”, ao tempo de todos os dias, à rotina social, veio diferente, “transformado”, tendo cumprido o objetivo que o fez escolher um determinado roteiro.

*Grosso modo*, parece-nos possível que a peregrinação caiba dentro do turismo religioso, se o turista puder, por um qualquer momento, sentir-se peregrino.

Num espaço cercado de água por todos os lados, o caminho não se faz apenas a caminhar. É, portanto, natural que sejam poucos os peregrinos a empreender viagens para fora da ilha, tendo como único motivo, a fé. Parece-nos, pois, natural, que se lhe associem a cultura e o lazer, tendo em conta os transportes, os custos, o desconhecimento das localidades.

A nossa reflexão – porque é disso que se trata o nosso trabalho – permite-nos concluir que, mesmo nos programas que levam inscritos, nos títulos, a palavra “Peregrinação” visam, sobretudo conhecer os lugares da fé e, nesse conhecimento, experienciar emoções: a de estar no «lugar onde», a de visitar «a casa de», de olhar os objetos que «pertenceram a», de tocar a árvore onde, de beber a água de e de acreditar que, vivendo estas experiências, acontecem milagres, operam-se transformações.

---

18 Ana Antunes, JM, 24 de agosto de 2018: p. 28.

No caso destas viagens em grupo, sempre tendo a fé e a cultura religiosa como móbil, a «*internalidade* do olhar» que define «peregrinação» passa por uma série de comportamentos sociais – o respeito pelo outro, pelo tempo do outro, pelo lugar do outro, pela preocupação pelo outro.

A relação que se estabelece no lugar sagrado passa a ser grupal. Já não se trata de um encontro individual com o sagrado; já não se trata de «eu e Deus» (ou o santo, ou a Virgem...), mas de «nós e Deus» (ou o santo, ou a Virgem...): todos participam nas cerimónias, todos visitam os lugares, todos estão juntos, muitas vezes até naquilo que os programas apresentam como «tempo livre» (geralmente para compras).

Na Madeira, a maioria destes programas são encomendados pelas paróquias ou organizados sob instruções de entidades ou de grupos eclesiais que veem nestas viagens uma oportunidade de evangelizar, mas, sobretudo, de promover o convívio, fortalecer laços entre os membros de uma mesma comunidade.

A vida em comum que se desenvolve no caminho, durante o tempo da viagem, promove o sentido de unidade que se quer continuado durante o tempo comum. O retorno não é um simples voltar a casa. Espera-se que a viagem e a experiência do encontro (com o sagrado e com os outros) comprometam o viajante com a vida eclesial, fortaleça a sua fé e contribua para uma maior colaboração com os agentes pastorais da sua paróquia ou grupo.

Viajar é, para um ilhéu, a única possibilidade de sair e de ver mundo. Como Ulisses. E depois regressar à ilha (às Ítacas de cada um). Necessariamente diferentes.

O homem é um ser Viator: turista ou peregrino, turista e peregrino, mas sempre à procura de Algo que o complete, com a consciência de que o caminho não termina no lugar sagrado. O caminho começa ali.

O peregrino deixa em casa o que pesa no caminho. E vai. Disponível. Aberto. Para que, no regresso, seja, ele próprio, um bordão que ajude os outros a caminhar. O Turista, não.



## **A EMIGRAÇÃO AÇORIANA E O PATRIMÓNIO RELIGIOSO UMA RELAÇÃO DE FUTURO?**

**Rui Faria**

*Câmara Municipal da Ribeira Grande*

*Associação dos Emigrantes Açorianos*

Quando partimos destas terras açorianas há centenas de anos para terras do Novo mundo<sup>1</sup>, deixámos para trás tudo, para tudo nunca mais ver. Mas com o passar dos séculos, a experiência emigratória passou a ser não só de partida, mas também de regresso. Os transportes e a modernidade social que os aviões trouxeram, deram aos açorianos de além-mar a hipótese de regressarem mais vezes aos Açores. A saudade era agora maior e o apego à terra cresceu com o recordar contínuo das suas raízes.

---

<sup>1</sup> Para ter uma noção sobre os primórdios da emigração açoriana para o Brasil, consulte: Carlos Alberto Medeiros, Nota sobre os primórdios da Emigração Açoriana e a ocupação do Sul do Brasil, Cadernos de Geografia n.º17, 1998, Coimbra, FLUC, pp. 139-143

## **Açores – Uma Região Católica**

Não será de admirar que os Açores sejam “a região mais católica do país e aquela onde as pessoas mais rezam»<sup>2</sup>. A Religião Cristã Católica esteve sempre presente na nossa sociedade, uma consequência normal da presença assídua das companhias religiosas que acompanharam os Descobrimentos portugueses. No caso açoriano, temos de apontar a Ordem Franciscana como uma das principais responsáveis pelo fervor religioso deste mundo isolado açoriano<sup>3</sup>. O mundo católico sempre foi um escape de esperança, para sobreviver aos constantes ataques de piratas e corsários que tanto assolaram as costas e terras açorianas, mas, também, para ultrapassar os desastres naturais, desde sismos a vulcões, que alimentaram este fervor religioso. Com a fé, veio a construção de inúmeros patrimónios religiosos edificadas. Também o riquíssimo património imaterial, como as procissões e os diferentes cultos, a destacar o culto ao Espírito Santo, foram muito importantes na formação do Homem católico açoriano.

Mas a religião não foi suficiente para segurar os homens e mulheres açorianas, que tantas provas tiveram de superar e que, no fim, viram na partida para terras distantes uma possível via para uma melhor qualidade de vida que, nos Açores, demorava a aparecer.

## **Emigrante e paróquia**

Quando se vive nas ilhas açorianas e se parte para terras de eventuais faturas, nunca se deixa realmente de ser ilhéu e quando a hipótese de um regresso regular às origens é possível, passamos a ver um açoriano do além-mar com o desejo de contribuir para um melhor bem-estar das suas famílias, residentes nos Açores, e, quase tão importante, no contributo para a sua igreja paroquial, que o viu nascer e crescer. Regressar à sua igreja paroquial, sempre que os seus pés pisam a ilha, é uma obrigação que o emigrante sente e cumpre.

Nos países da diáspora, a memória e a identidade açoriana foram sempre alimentadas pela Religião Católica, através de festas religiosas, nomea-

---

2 Alfredo Teixeira (org.), Sondagem da Universidade Católica para a Conferência Episcopal Portuguesa, 2012.

3 Para saber mais sobre o papel da ordem franciscana nos Açores, poderá consultar: Susana Goulart Costa, Açores: Nove Ilhas, Uma História / Azores: Nine Islands, One Story, Institute of Governmental Studies Press University of California, California, 2008

damente com o culto do Espírito Santo<sup>4</sup>. O Emigrante, que foi moldado socialmente na Religião Católica, tem um desejo de regresso na altura da sua procissão paroquial e o contributo que deixa à sua igreja é sempre uma dádiva e um sentimento de gratidão e retribuição.

A exceção deste apego à paróquia será a devoção geral aos cultos maiores e de envergadura regional, como é o caso do culto ao Santo Cristo dos Milagres. Não apresentaremos dados sobre estes casos em particular.

### **Contributo para um estudo maior**

O Museu da Emigração Açoriana (da Câmara Municipal da Ribeira Grande) e a Associação dos Emigrantes Açorianos associaram-se para um estudo que trouxesse algumas luzes para a estatística dos contributos económicos dos Emigrantes nas áreas do património religioso, cultural e desportivo açoriano.

Este artigo integrou uma palestra proferida no Colóquio «Memória e Identidade Insular - Religiosidade, Festividades e Turismo nos arquipélagos da Madeira e Açores», e que decorreu na ilha no ano de 2018.

Apesar deste estudo fazer parte de um trabalho maior, neste artigo iremos versar somente a questão do contributo do emigrante para a salvaguarda do património religioso açoriano.

A nossa linha de investigação foi a de inquirição, em forma de questionário, às entidades com responsabilidades nas nossas igrejas paroquiais, como os párocos, comissões fabriqueiras e sacristães. O objetivo foi confrontar respostas entre os vários responsáveis, para obter os dados mais fiáveis. Esta necessidade de interação entre os vários agentes de responsabilidade deveu-se à tentativa de ser o mais correto possível na apresentação dos dados, pois estes são, na esmagadora maioria das vezes, provenientes da memória e experiência dos próprios.

Apesar de termos dados de trinta e sete paróquias, em dezasseis destes questionários não nos foi possível confrontar dados entre as várias entidades responsáveis por cada paróquia, daí estarmos a apresentar o trabalho final de vinte e uma paróquias, precisamente aquelas em que conseguimos confrontar as várias fontes de pesquisa.

---

4 Para saber mais sobre a identidade açoriana nos países da Diáspora, consulte: Raquel Raposo Negalha, *Da identidade açoriana ao consumo da Marca Açores*, Universidade dos Açores, 2015



Apresentamos dados de todas as ilhas açorianas, à exceção da ilha de Santa Maria. Na ilha de São Miguel, entrevistámos oito paróquias; na ilha de São Jorge e Terceira foram duas paróquias em cada ilha; na ilha do Pico foram cinco paróquias; nas ilhas Faial, Graciosa, Flores e Corvo, temos dados de uma paróquia em cada uma.

### **Para onde vai este contributo dos Emigrantes?**

Quando o emigrante faz uma doação à sua igreja paroquial, tal contributo pode revestir-se em apoio a causas sociais, através da Igreja, mas é essencialmente em festas religiosas, obras de restauro e em melhorias físicas da igreja que vemos a maior parte desses contributos serem aplicados. Na totalidade dos questionários, as respostas à pergunta “Os donativos dos emigrantes para a Igreja são dirigidos para?”, foram, na sua maioria, para obras na igreja e festas religiosas, seguindo-se contributos para obras de restauro e, por último, e com menor percentagem, para apoio de causas solidárias promovidas pela Igreja.

Ao falar com estes responsáveis, apercebemo-nos de que o contributo do emigrante também tem a ver com o desejo de ele conseguir visualizar a sua participação na própria igreja ou manifestação religiosa. Assim se entende que a maior parte das suas doações vão para o que é mais visível, como as procissões e obras na igreja.

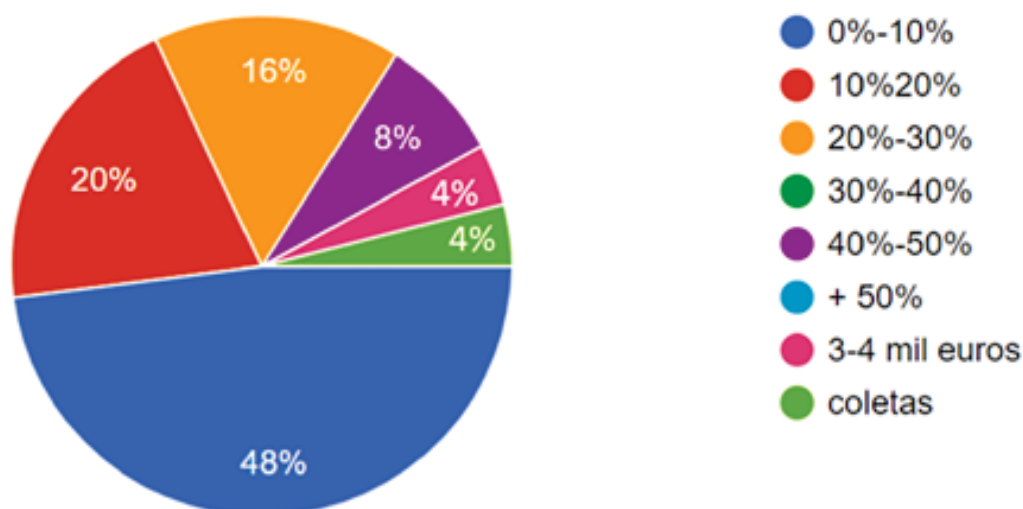
### **As festas paroquiais**

Quisemos entender os valores monetários que as festas religiosas recebem dos emigrantes. Perguntamos às vinte e uma paróquias qual a percentagem média de doações de emigrantes em relação ao custo total das festas paroquiais. As respostas elucidam-nos sobre o apego e a solidariedade dos emigrantes para com as suas festas religiosas.

Salientamos também que as paróquias inquiridas nas freguesias menos numerosas são as que, percentualmente, maiores doações recebem dos emigrantes.

Abaixo o quadro exemplificativo da percentagem de doações dos emigrantes em relação com o total custo da festa.

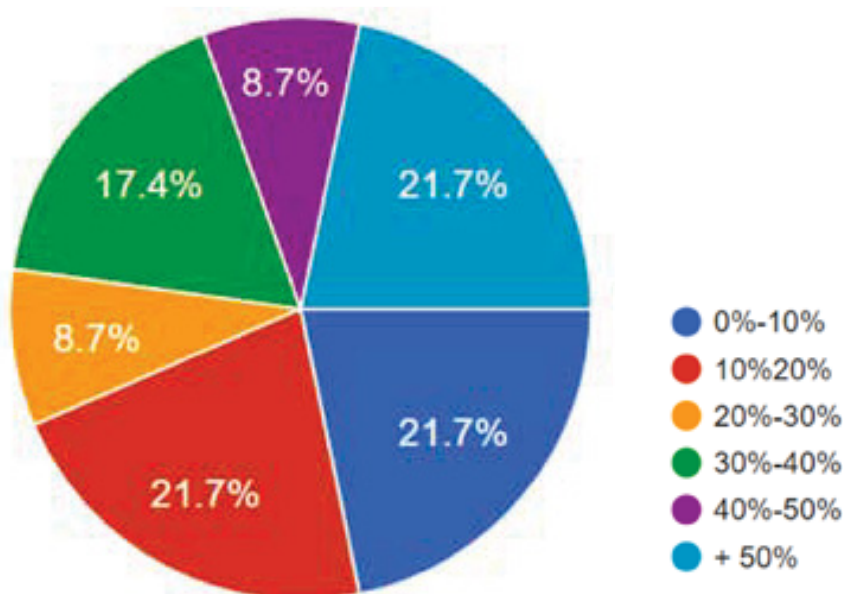
*Percentagem de doações em relação ao custo total da festa*



### **As obras na igreja**

No caso das obras nas igrejas, tentámos entender os valores das doações dos emigrantes. Estas obras poderão ser arranjos do telhado, consertos nos altares ou a renovação do chão do próprio edifício. De seguida, podemos ver os valores doados pelos açorianos de além-mar em relação aos valores gastos pelas paróquias nas obras.

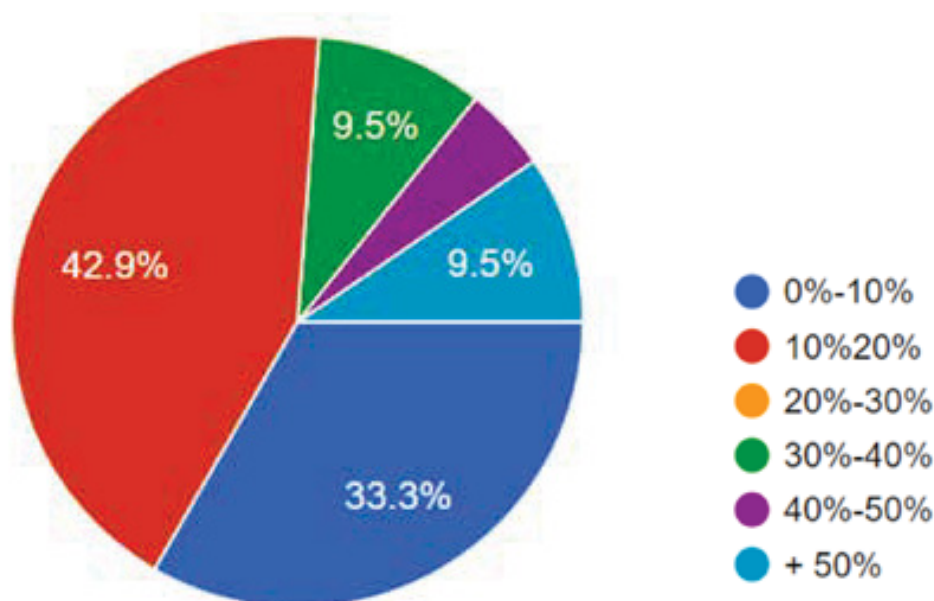
*Percentagem de doações em relação aos valores investidos pelas igrejas*



### Obras de restauro na igreja

No caso das obras de restauro da igreja, conseguimos apurar os seguintes dados:

*Percentagem de doações em relação aos valores investidos pelas igrejas*



Nos três quadros anteriores, é fácil perceber que as contribuições dos emigrantes para obras, restauro e festas religiosas são significativas, tendo uma média de vinte e cinco a trinta e cinco por cento de participação, em relação aos custos totais. Estes valores são bastante significativos para uma região que, além de não abundar em recursos financeiros, depende muito do clima financeiro europeu (apoios comunitários), regional e nacional para apoios à salvaguarda do património religioso.

É popularmente sabido que os investimentos na cultura e património são sempre o parente mais pobre dos vários orçamentos, a nível regional ou autárquico. Isto dá ainda mais peso a estas contribuições apaixonadas dos nossos emigrantes, que não necessitam de recibos, relatórios ou comprovativos de execução. As suas contribuições para a salvaguarda do nosso património religioso vêm da necessidade que sentem de retribuir à terra que os fez crescer e que tiveram de deixar para trás quando decidiram, (ou alguém decidiu) emigrar.

### **Doações feitas por particulares e associações**

O mundo açoriano nas Américas, do Norte e do Sul, está repleto de inúmeros agremiados com diversas origens e objetivos. Associações culturais, religiosas, sociais, desportivas, musicais ou de convívio, fazem parte do mosaico açoriano do além-mar, onde dezenas de associações de origem açoriana dão corpo às vontades de muitos milhares de açorianos, que se juntam para, mesmo longe do território açoriano, sentirem-se mais perto das tradições e costumes da sua terra natal.

Quisemos perceber se as doações vêm de emigrantes particulares ou de movimentos associativos de origem açoriana em terras de emigração e as respostas não podiam ser mais elucidativas: é o emigrante em nome individual que mais contribui para a salvaguarda do património religioso açoriano.

De todas as tipologias de doações que vimos anteriormente, oitenta e oito por cento são feitas por emigrantes particulares. É um pormenor interessante e que nos indica que o emigrante sente a necessidade de retribuir e ajudar pessoalmente. É uma espécie de redenção pessoal à paróquia que deixou, mas que não esqueceu ou abandonou.

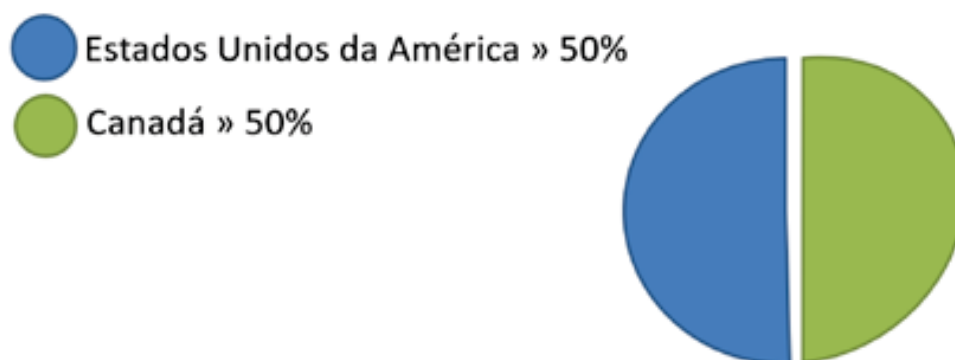
### **Geografias de partidas e chegadas**

Foram três os grandes destinos que os açorianos procuraram para melhorar a sua vida ao longo dos séculos. Começamos pelas terras brasileiras, depois partimos para o *el dorado* americano e, por último, para terras canadenses.

Não é de admirar que os contributos que as igrejas recebem venham de emigrantes açorianos residentes nos Estados Unidos da América e Canadá. O Brasil, apesar de ter um enorme movimento de promoção e salvaguarda da cultura açoriana, através de universidades, associações e estudiosos, deixou de ser um país de emigração açoriana há muito tempo<sup>5</sup> e isto revê-se no seguinte quadro que apresentamos e que mostra a residência dos emigrantes que mais doam para as suas igrejas paroquiais. Os dois maiores países da emigração açoriana são os únicos representados.

---

5 Para ter uma noção da estatística da emigração açoriana ao longo dos tempos, poderá consultar: Gilberta Pavão Nunes Rocha (coord.), Eduardo Ferreira, Derrick Mendes, *Entre Dois Mundos. Emigração e Regresso aos Açores*, Governo dos Açores, 2011



### Geografias dentro da Geografia

É comum associarmos zonas específicas dentro de um país onde o emigrante açoriano está mais presente<sup>6</sup>, quer na sua zona residencial ou na sua ocupação profissional. No caso dos Estados Unidos da América e Canadá, interessou-nos perceber de que cidades e zonas geográficas chegam estes emigrantes que tanto contribuem para a sua terra natal, nomeadamente para a sua igreja paroquial.

Os seguintes quadros mostram as áreas de onde vêm estes emigrantes.

#### *Estados Unidos da América*



<sup>6</sup> Para saber mais sobre as geografias dos açorianos na Diáspora, pode consultar: José Carlos Teixeira Teixeira, Wei Li (Editors), Immigrant and Refugee Experiences in North American Cities, Journal of Immigrant and Refugee Studies, 7, 2009

### Canadá



#### Razões destes contributos

Podíamos tentar perceber o que vai na cabeça do emigrante para querer doar algo para o qual não é obrigado, mas decidimos saber a opinião dos párocos, comissões fabriqueiras e sacristães sobre o que leva o emigrante a querer contribuir de uma forma tão desprendida.

As respostas foram as que esperávamos. É a saudade e a ligação religiosa que levam estes emigrantes a contribuir como contribuem, há muitos anos. No quadro seguinte, podemos ver as respostas das paróquias sobre esta temática.

#### *Razões para o emigrante contribuir e ajudar a igreja paroquial*





### E o futuro? As novas gerações?

O futuro é sempre incerto, mas se há forma de tentar antecipar o futuro é revisitar o passado, analisar o presente e tentar prever o que aí vem.

É um facto que a emigração açoriana, a partir dos anos noventa do século vinte, tem vindo a decrescer significativamente, comparando com a primeira metade do século vinte, por exemplo. Hoje em dia, em pleno século vinte e um, a emigração açoriana está reduzida a números quase insignificantes, quando comparados com os milhares que durante séculos marcaram a estatística da emigração.

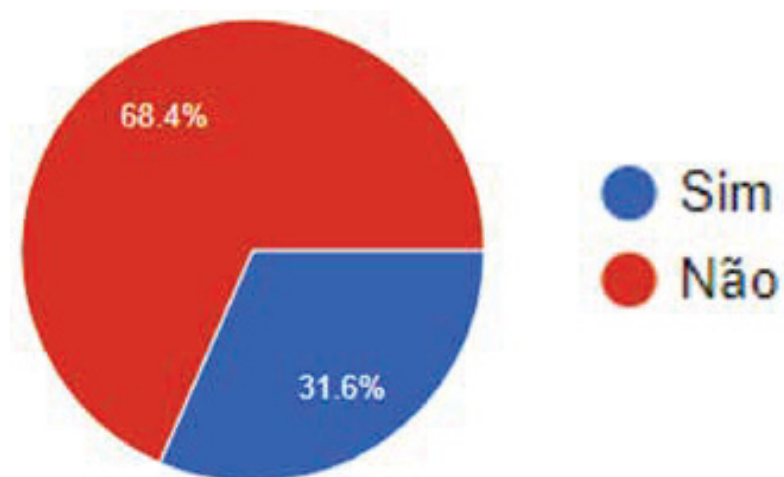
Com a emigração açoriana tão reduzida, isto significa que as gerações de emigrantes que nasceram nos Açores estão a ficar com idades avançadas e, como a Lei da Vida manda, um dia teremos todos que partir deste mundo que conhecemos.

Tentámos perceber, através dos nossos inquiridos, o que pensam sobre o futuro, nomeadamente se as gerações mais novas, filhos e netos dos emigrantes, irão continuar com esta ligação à terra natal dos pais.

As respostas não foram de todo uma novidade, mas deram-nos que pensar sobre o papel que temos de continuar a ter na ligação da cultura açoriana a novas gerações.

Perguntámos se acreditavam que os filhos e netos dos emigrantes iriam continuar a ajudar as igrejas paroquiais, tal como os seus pais e avós. As respostas foram as seguintes:

*Resposta à pergunta se acham que os filhos e netos dos emigrantes irão continuar com a ligação à terra natal, nomeadamente com o contributo para o património religioso açoriano*



### **Em jeito de conclusão, sem ter de ser**

Em jeito de conclusão deste estudo, estamos cientes de alguns preceitos.

O emigrante sente algo que, de acordo com os nossos inquiridos, o puxa para a sua terra natal e, no que respeita a este estudo, o impele a contribuir de forma significativa para o desenvolvimento da Região Autónoma dos Açores, neste caso para a salvaguarda do património religioso.

As suas contribuições económicas para o património religioso açoriano são inegáveis, como testemunham todas as paróquias inquiridas. Os dados aqui apresentados comprovam o que sempre tivemos noção de ser a realidade.

A Igreja açoriana não tem qualquer dívida para com os emigrantes, mas estes sentem necessidade de apoiar e colaborar nas dificuldades sentidas por ela, apesar de alguns relatos de que as ajudas dos emigrantes nem sempre se destinam aos fins mais necessitados de cada paróquia. O sentimento solidário do emigrante é real.

Dos emigrantes podemos sempre esperar toda a ajuda que possam dispensar, mas o mais importante será sempre a mais-valia da sua relação contínua com esta terra portuguesa no meio do Oceano Atlântico. Mas há muito a fazer com as novas gerações de emigrantes, assim como com os filhos e netos nascidos na Diáspora, onde a saudade e a ligação à terra dos pais e avós é pouco sentida e, por isso, o futuro desta ligação pode estar em risco. Quando acontecer o desligar desta relação com a Diáspora, os Açores serão ainda mais pequenos, mais pobres e, acima de tudo, ficaremos mais vulneráveis neste mundo global, que é cada vez menos solidário.

### **Agradecimentos**

Por fim, agradeço à Paula Lima a importante colaboração para este trabalho. Um enorme agradecimento a todas as paróquias que colaboraram connosco e que foram essenciais para os dados e considerações aqui apresentadas. Passo a identificar as paróquias cujos dados foram fornecidos para este estudo:

#### **Ilha de São Miguel**

Igreja de Nossa Senhora dos Anjos – Lagoa

Igreja de Santa Cruz – Lagoa

Igreja Nossa Senhora do Rosário – Povoação  
Igreja de São Jorge – Nordeste  
Igreja do Bom Jesus – Rabo de Peixe  
Igreja de Nossa Senhora da Ajuda – Fenais da Ajuda  
Igreja São Miguel Arcanjo – Vila Franca do Campo  
Igreja de Nossa Senhora da Luz – Fenais da Luz

### **Ilha do Pico**

Igreja da Santíssima Trindade – Lajes  
Igreja de São Bartolomeu – Silveira  
Igreja de Santa Bárbara – Ribeiras  
Igreja de São Roque – São Roque  
Igreja de São Sebastião – Calheta de Nesquim

### **Ilha Terceira**

Igreja de Nossa Senhora dos Milagres – Angra do Heroísmo  
Igreja de Santa Luzia – Angra do Heroísmo

### **Ilha de São Jorge**

Igreja de São Jorge – Velas  
Igreja de Sant'Ana – Santana

### **Ilha Graciosa**

Igreja de Santa Cruz – Graciosa

### **Ilha do Faial**

Igreja de Nossa Senhora das Angústias – Horta

### **Ilha de Flores**

Ouvidoria das Flores – Flores

### **Ilha do Corvo**

Igreja de Nossa Senhora dos Milagres – Vila do Corvo

## **O PERCURSO HISTÓRICO DA CAPELA DO SENHOR SANTO CRISTO DOS MILAGRES COMO LOCAL DE EXPRESSÃO DA FÉ**

**Hélio Nuno Santos Soares**

*Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)*

### **Introdução**

Ao longo dos séculos, as Igrejas do Ocidente, a par das celebrações litúrgicas, caracterizaram-se pelo aparecimento de múltiplas e variadas maneiras de o povo cristão exprimir, com simplicidade e fervor, a fé em Deus, o amor a Cristo Redentor, a invocação do Espírito Santo, a devoção à Virgem Maria e aos Santos. Estas formas de manifestação vulgarmente denomina-se por religiosidade popular ou piedade popular.

A origem da devoção à Imagem do Senhor Santo Cristo dos Milagres que ocorre na sua capela somente se compreende no contexto da espiritualidade franciscana e, de um modo mais específico, enquadrada na espiritualidade monástica da Ordem das Clarissas. O Mosteiro de N. Sr.<sup>a</sup> da Esperança de Ponta Delgada foi fundado em 1541. Segundo a tradição, narrada por José Clemente, o primeiro biógrafo da madre Teresa<sup>1</sup>, as religiosas transportaram consigo a dita Imagem a partir do Mosteiro de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição de Vale de Cabaços (Caloura). Somente no séc. XVIII, através da devoção

---

<sup>1</sup> Cf. Clemente, José (Presbítero do Oratório de S. Filipe Nery). *Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada Escrita e Dedicada ao Senhor Santo Cristo com Invocação do Ecce Homo*. Anotações de Hugo Moreira. 21.<sup>a</sup> Edição. Ponta Delgada, Empresa Gráfica Açoriana, Ponta Delgada, 2015, p. 109 e ss. A impressão da primeira edição do livro *Vida da venerável Madre Thereza da Annunciada ...* saiu à estampa em 1763.

particular e empenho da religiosa Teresa da Anunciada (1658-1738), a Imagem assume um culto público que integrou todos os grupos sociais e consolidando-se a devoção no decurso do séc. XVIII e XIX.

O coro baixo e a capela do Senhor Santo Cristo foram concebidos em épocas distintas e com funções espirituais e devocionais diferentes, mas são espaços indissociáveis arquitectonicamente e devocionalmente na atualidade. O coro e a igreja são separados por grades, que tinham por objetivo o afastamento e recato das religiosas em clausura. A atual capela é a terceira a ser edificada como espaço devocional dedicado à Imagem do *Ecce Homo*, perlongando o coro baixo.

Neste trabalho pretendemos contribuir para a (re)construção da história da atual capela do Senhor Santo Cristo, como local de expressão e vivência da fé de um povo, a partir da materialização da mesma, sobretudo no séc. XVIII e XIX, no seu património integrado em diálogo com o coro baixo.

## 1. A Imagem esquecida

Sobre a origem da Imagem pouco se sabe. O cronista Gaspar Frutuoso é omissos quanto à oferta da Imagem e afirma que a bula de criação do Mosteiro da Conceição de Vale de Cabaços foi concedida ao Capitão do Donatário, Rui Gonçalves da Câmara<sup>2</sup>. Frei Diogo das Chagas descreve minuciosamente o que aconteceu às freiras de Vale de Cabaços, mas nem uma palavra sobre a existência desta Imagem<sup>3</sup>. Por sua vez, Frei Agostinho de Monte Alverne, ao descrever a vida da madre Inês de Santa Iria do Mosteiro da Esperança, diz: «onde naquele tempo levavam uma imagem do *Ecce Homo*, que ainda está na Misericórdia, no altar onde dizem missa aos doentes da enfermaria»<sup>4</sup>. Apesar do silêncio ou omissão dos cronistas, o imaginário popular tem alimentado a aura mística. Esta situação de incógnita veio originar, na expressão de Maria Fernanda Enes, «a aura de taumaturgia que lhe está indelevelmente associada»<sup>5</sup>.

---

2 Frutuoso, Gaspar, *Saudades da Terra*. Instituto Cultural de Ponta Delgada, vol. IV, 2011, p. 305.

3 Cf. Chagas, Frei Diogo, *Espelho cristalino em jardim de várias flores*. Ponta Delgada, Direção Regional dos Assuntos Culturais / Centro de Estudos Gaspar Frutuoso, 2007, p. 629-632.

4 Monte Alverne, Fr. Agostinho de, *Crónicas da Província de S. João Evangelista das Ilhas dos Açores*. 2.<sup>a</sup> Edição. Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1994, II, p. 77.

5 Enes, Maria Fernanda, “A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel”. In Marques, Cátia Teles e, Coord., *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*. Lisboa, Universidade Nova

O Pe. José Clemente relata o célebre milagre do roubo das pêras ocorrido na capela de N. Sr.<sup>a</sup> da Paz, tentando justificar o percurso da Imagem no interior do Mosteiro<sup>6</sup>. Após a presumida ocorrência deste fato, as religiosas colocaram a Imagem no coro baixo: «trouxeram-na em devota procissão desde a capela e a colocaram em um nicho do coro baixo. Depois, correndo os tempos, se foi esfriando a devoção e o Senhor cessando de obrar prodígios»<sup>7</sup>. Portanto, o autor observa que a devoção não foi alimentada no interior da comunidade religiosa. Foi no coro baixo que madre Teresa encontrou a Imagem<sup>8</sup>. Com a devoção desta religiosa, cessa o período de ocultamento, como designou Maria Enes, e abre-se a da efetiva criação do culto da Imagem<sup>9</sup>. Coube a esta religiosa a missão de promover o culto ao Senhor Santo Cristo como hoje o conhecemos, abrangendo todos os estados sociais da época. Um culto doméstico do Mosteiro que transpôs as grades do Mosteiro.

## **2. Um espaço para a Imagem: a 1.<sup>a</sup> e a 2.<sup>a</sup> capela**

A madre Teresa entendeu que uma imagem do próprio Deus não poderia estar pouco cuidada e que a devoção a Cristo e à sua Paixão deveria ser incentivada e divulgada. Para dar mais dignidade à Imagem do Senhor, por cair muito pó pelas frinchas do soalho do coro alto<sup>10</sup>, decidiu construir a primeira capela. Esta obra principiou após o mês de julho de 1697<sup>11</sup>. A obra foi custeada por dinheiro pertencente à madre Ana da Glória, como modo de ressarcir o Mosteiro de uma dívida desde o tempo em que fora abadesa<sup>12</sup>. Também encontramos notícia de que o mestre entalhador, Matias Ro-

---

de Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, vol. 27, 2010 (p. 211-226), p. 2015. Disponível em: <http://cultura.revues.org/347> (consultado a 30-09-2016). 2010: 215.

6 Cf. Clemente, 2015: 110.

7 Clemente, 2015: 111.

8 Madre Teresa da Anunciada nasceu e foi batizada no dia 25 de novembro de 1658, na Paróquia de São Pedro da então Vila da Ribeira Grande. Ingressou no Mosteiro da Esperança a 19 de Novembro de 1681. Morreu em 16 de maio de 1738 (cf. Moreira, 2000: 179-199). Margarida Lalandi fez um estudo científico da vida desta religiosa (cf. Lalandi, 2005-2006: 275-307).

9 Enes, 2010: 215 e ss.

10 Clemente, 2015: 117.

11 Cf. Moreira, Hugo, *O Convento de Nossa Senhora da Esperança – Imagem e Culto do Senhor Santo Cristo dos Milagres: Colectânea de artigos*. Ponta Delgada, Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres, 2000, p. 89-90.

12 Clemente, 2015: 113.



drigues (de Carvalho), fez em 1699 os armários para a sacristia e capela do Senhor Santo Cristo do Mosteiro da Esperança<sup>13</sup>.

A madre Teresa não ficou satisfeita com a primeira capela. Em 1702 principiaram as obras da segunda capela, já sob a orientação e patrocínio dos condes da Ribeira Grande, D. José Rodrigo da Câmara (1665-1724) e da princesa Constança Emília de Rohan (1667-1709), assumindo estes o patrocínio como «intendentes e tesoureiros da obra»<sup>14</sup>. Ao entalhador Miguel Romeiro foi encomendado o retábulo da capela, o qual foi executado em 1706 e 1707<sup>15</sup>.

### 3. A 3.<sup>a</sup> capela

A atual capela do Senhor Santo Cristo é a terceira capela edificada para receber a Imagem do *Ecce Homo* e foi construída entre 1769 e 1771. A sua bênção ocorreu a 22 março de 1771 pelo Bispo da Diocese, D. António Caetano da Rocha (episcopado de 1758-1772), sendo zeladora da capela e Imagem a madre Quitéria Francisca de Santa Rosa<sup>16</sup>. Esta capela beneficiou com as obras que elevaram o soalho do coro alto em 1762, proporcionando um maior desafogo, sobretudo no arco da entrada da capela<sup>17</sup>. No que respeita aos materiais, houve um custo de 41\$170 reis de «pedra da Villa Franca e fretes de Barcos, trabalhando na obra um M.<sup>e</sup> pedreiro e seus officiaes, scultor e seus officiaes, carpinteyro e seus officiaes, um serralheyro e um pintor», este último provavelmente para dourar o retábulo, dado que houve um gasto de 104\$800 reis em «ouro p.<sup>a</sup> dourar»<sup>18</sup>. A despesa total, nesta conta, foi de «1.730\$174» conto de reis. Num outro documento somos informados que o mestre pedreiro foi «M. [Manuel] da Costa»<sup>19</sup>. Financiamento por parte da Condessa da Ribeira Grande ocorreu em diversas despesas, como por exem-

13 Rosa, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca, *O Convento de São Gonçalo em Angra do Heroísmo: Contributos para o Estudo da Arte Religiosa Açoriana*. Dissertação de mestrado. Lisboa, Universidade Lusíada, 1998, p. 324.

14 Clemente, 2015: 151. Segundo Hugo Moreira a decisão da construção da capela ocorre antes de julho de 1702, pois a 2 de julho faleceu a abadessa, madre Doroteia de Santa Catarina, opositora de madre Teresa da Anunciada. Sendo sob o abadessado de madre Luiza de São Brás que se principiou a construção da capela, ou seja, entre julho de 1702 e abril de 1703 (cf. Moreira, 2000: 90 e 91).

15 Rosa, 1998: 325-326.

16 Moreira, 2000: 91.

17 Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada (BPARPD), Livro das contas gerais (1755-1772), fl. 44.

18 AMNSE, Despesa que se fez com a capela do Senhor Santo Cristo [s.d.].

19 AMNSE, Obras na capela do Senhor Santo Cristo [s.d.].

plo, «quarenta e sinco vidros (...) p.<sup>a</sup> as vidraças» com um custo 42\$780 reis<sup>20</sup>, embora se denote que o círculo de amizades dos condes tenha financiado a construção da capela<sup>21</sup>.

A capela é rasgada nas faces laterais por três janelas retilíneas, a central maior, com molduras de talha, ornadas de elementos fitomórficos, encimadas por sanefas, e com os enxalços revestidos a azulejos de motivos. Sobre o vão que acede à capela abre-se pequeno óculo que permite a visualização da imagem a partir do coro-alto. As paredes apresentam-se revestidas a azulejos policromos, com cartelas contendo símbolos da Paixão de Cristo.

A cobertura da capela, desenvolvida sobre cornija com lambrequim, tem a inscrição *Attendei Esposas minhas à minha lei, E prestaí ouvidos às palavras da minha boca* PS 77, VI. O teto da capela possui um conjunto decorativo inserido em painéis trapezoidais (sendo dois de dimensões superiores), formando uma composição octogonal, pintado sobre estuque, utilizando a técnica de pintura a têmpera. Ao centro, sobre um resplendor radiante, é representado um triângulo com o olho da providência, que representa a Santíssima Trindade e a onisciência / onipresença de Deus. Cada painel é decorado com albarradas (vasos floridos) com elementos fitomórficos e diversos elementos florais e vegetalistas. Os diversos painéis são separados por frisos de talha dourada, sendo o friso de acabamento exterior decorado com talha rendilhada, igualmente dourada.

No arquivo do Mosteiro há um desenho, sem assinatura e não datado, ao gosto neo-clássico, mas provavelmente executado no séc. XIX<sup>22</sup>. O autor do desenho classifica o estilo como sendo «no gosto moderno»<sup>23</sup>. Em nossa opinião, este desenho foi o projeto inspirador para a execução do atual teto, com algumas alterações realizadas pelo pintor aquando da execução. Identificamos, a título de exemplo, algumas das alterações que diferem da execução final: os oito painéis formavam um octógono perfeito; o emolduramento exterior formava um friso geométrico inspirado em elementos decorativos da arte grega; a posição do vaso era inversa, bem como, o estilo fitomórfico utilizado, etc.

A capela é fechada por uma grade, o denominado portão do Senhor Santo Cristo, formado por nove grades de ferro, decoradas individualmente

---

20 AMNSE, Livro das Esmolas da capela do Senhor Santo Cristo (1750 atr. -1890), fl. 20.

21 *Idem*, fl. 19v. Por exemplo, a Condessa de Redondo despendeu 26\$000 reis.

22 AMNSE, Desenho para o teto da capela do Senhor Santo Cristo dos Milagres (XIX).

23 *Ibidem*.

por rosas e medalhões com remates em flor-de-lis, num total de 18 (9 mais 9) e com a singular fechadura em coração. O espaço existente no tardo do retábulo denomina-se de camarim do Senhor, cuja porta é encimada pela inscrição pintada: *teve principio esta obra / no anno de 1769. / e acabou-se em 1771*”. É nesta sala que existe uma lápide com a inscrição: *S / da vem / eravel / mther / eza da / nuncia / ada / na e / de / 1738*. Eventualmente podemos atribuir a esta lápide a rubrica inscrita nas despesas de construção da capela: «E por outro p.<sup>a</sup> estar sempre na Capela ...e mesmo q.<sup>to</sup> mais pela compuzição da pedra q. esta debaxo do S.<sup>or</sup>[senhor]» a qual teve um custo de 4\$800<sup>24</sup>.

No que toca ao atual retábulo da capela, este enquadra-se nos retábulos devocionais de madeira com fundos lisos fingindo pedraria e ornatos em relevo, dourados<sup>25</sup>, com ornato diverso e encimado por frontão escultórico. Em vez do antigo douramento integral, uso de uma policromia com ornamentos de ouro. Neste estilo ganham grande aceitação as mesas de altar com forma de urnas. Tem presente a ordem jónica, com a existência de dosséis com sanefas, de composição mais ou menos sinuosa. As rocalhas ou os concheados assimétricos surgem como o grande signo formal do rococó, com os laços, flores, guirlandas e folhagens.

Quanto à sua datação e autoria, objetivamente não a podemos determinar. Luís Ataíde atribui a autoria a Miguel Romeiro: «achamos provável ser o actual retábulo o de Miguel Romeiro, talvez já modernamente restaurado»<sup>26</sup>. Na nossa opinião esta atribuição é errada, porque o seu estilo artístico é da segunda metade do séc. XVIII, executado para a terceira capela, no estilo rococó, logo uma atribuição anacrónica. Ao nível arquivístico, dois documentos referem-se ao retábulo, com informações distintas e sem data: uma folha avulsa na qual se encontra o pagamento ao «M.<sup>e</sup>[mestre] scultor e seus officiaes» por 272\$360 reis e de 104\$800 reis para dourar<sup>27</sup>; o *Livro das Esmolas da Capela do Senhor Santo Cristo* com a seguinte despesa: «A ditta do Altar feito a Romana» com o custo de 55\$000 reis de despesa inscrita no seguimento do assentamento dos azulejos<sup>28</sup>. Destes dois documentos, podemos concluir que permanece no anonimato o autor do retábulo

24 AMNSE, Obras na Capela do Senhor Santo Cristo [s.d.].

25 Lameira, Francisco, *O retábulo em Portugal: o Tardo barroco e o Rococó (c. 1746 – c. 1787)*. Faro, Universidade do Algarve, 2006, vol. IV, p. 360. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.1/7147> (consultado em: 12-12-2015).

26 Ataíde, 2011, II: 40.

27 AMNSE, Obras na capela do Senhor Santo Cristo [s.d.].

28 AMNSE, Livro das Esmolas da capela do Senhor Santo Cristo (1750 atr. -1890), fl., 22v.

e que, seguindo a cronologia de encomenda dos azulejos os quais a seguir trataremos, não podiam estar aplicados antes de 1788. No que concerne aos montantes, efetivamente segundo montante é muito menor face aos valores do primeiro documento.

Como foi mencionado acima, a capela tem as paredes revestidas a azulejos policromos azuis, amarelos, verdes e roxo manganês, com símbolos e cenas da Paixão de Cristo. As paredes apresentam-se revestidas a azulejos policromos, fundo marmoreado, com ornamentação de folhagens e grinaldas obtidas com azuis, amarelos, verdes e roxos. Com cartelas contendo símbolos monocromáticos da Paixão de Cristo: dados, coluna, cálice, torquês, coroa, mão, pálio, jarro, sudário de Verónica, galo, tambor, martelo, cana, cetra, escada, corda, cruz, esponja e chicote. Sobre as janelas encontram-se dois painéis azuis: Cristo atado à coluna (Evangelho) e Queda de Cristo com a cruz (Epístola).

Duas cartas do administrador da Casa dos Condes da Ribeira Grande, António Luís Arnaud à madre Maria Quitéria Francisca de Santa Rosa dão-nos informações sobre o processo de encomenda. Da análise destes documentos, podemos depreender da primeira carta que a madre solicitou ao administrador, em 30 de março de 1786, a encomenda dos azulejos em Inglaterra, ao qual o mesmo responde *parece-me coisa difícil o mandalo fazer a Inglaterra (...) e eCá em Portugal Sefaz perfeiticimo p.<sup>a</sup> todas as Igrejas Modernas*<sup>29</sup>. O conde da Ribeira Grande, D. Luís António José Maria da Câmara, em 22 de Setembro de 1786, informa a madre Francisca de Santa Rosa, que já foram entregues as medidas e irá ajustar a obra com os artífices: *fico entregue das medidas p.<sup>a</sup> o ajoleijo da Capela (...), mas sempre mandarei chamar os Artífices p.<sup>a</sup> ajustar com eles as d.<sup>as</sup> obras*<sup>30</sup>. Em outra carta com a mesma data de 22 de setembro de 1788, o administrador responde, em nome do conde, informando que estão a envidar esforços para a execução: *também fico entregue das medidas e explicaçoens p.<sup>a</sup> se fazer o Ajolejo p.<sup>a</sup> a Capela do Senhor*<sup>31</sup>; pelo *Livro das Esmolas da Capela do Senhor Santo Cristo* verificamos que o *Asentamento dos Azuleijos* foi de 88\$510 reis de pagamentos aos oficiais<sup>32</sup>.

---

29 AMNSE, Carta de António Luis Arnaud, secretário da condessa D. Francisca Teles da Silva (30-03- 1786). Sobre este assunto Santos Simões também tece algumas considerações (cf. Simões, 1963: 107).

30 AMNSE, Carta do 6º conde da Ribeira Grande, D. Luís António José Maria da Câmara (22-09-1786).

31 AMNSE, Carta de António Luis Arnaud, secretário da condessa D. Francisca Teles da Silva (22-09-1786). Leia-se a opinião de Santos Simões (cf. Simões, 1963: 107).

32 AMNSE, Livro das Esmolas da capela do Senhor Santo Cristo (1750 atr. -1890), fl. 22v.

No que concerne à autoria, a mesma é desconhecida até ao momento. Comummente é aceite a atribuição de Santos Simões em ser produção da Real Fábrica de Louça ao Rato, ao gosto neoclássico, o melhor e mais importante centro artístico da época<sup>33</sup>. Efetivamente o autor analisou o estilo artístico com as informações de Hugo Moreira, pois este diz que a capela é totalmente revestida de azulejos encomendados em 1786 na real Fábrica do Rato<sup>34</sup>.

Este importante centro de produção possuía diversos artífices, os quais não assinavam as suas obras, não se conhecendo nenhum painel de azulejos assinado<sup>35</sup>. Podiam numa mesma obra trabalhar vários pintores de azulejo, embora possamos realçar a importância de Francisco de Paula e Oliveira para esta época<sup>36</sup>. Tendo em conta a data da encomenda e o tempo necessário à execução e transporte, podemos supor que a aplicação dos azulejos ocorreu no início da década de 1790. É a época definida como a grande produção (1780-1816), sob a estratégia de João Anastácio Botelho de Almeida<sup>37</sup>.

Do ponto de vista estilístico, este revestimento azulejar situa-se no estilo rococó. Com o rococó regressa a policromia, inicialmente amarelo, verde e violeta, mais tarde cenas centrais monocromáticas a violeta. As molduras perdem grande parte da sua massa volumétrica e adota-se a assimetria com motivos de flores, folhas e concheados. São características da produção da Fábrica do Rato, por exemplo, «as cenas historiadas a azul, as molduras a amarelo, os concheados a manganês, verde discretamente utilizado no marmoreado de fundo»<sup>38</sup>, onde podemos encontrar semelhanças nos dois painéis azuis: de Cristo atado à coluna e Queda de Cristo. Outra das características são as figurações historiadas com o mesmo valor iconográfico dos motivos ornamentais, verificando-se um cuidado no tratamento pictórico<sup>39</sup>.

33 Simões, 1963: 107. A Real Fábrica da Louça, situada em Lisboa, no Rato, surge de início como anexa à Real Fábrica das Sedas, sendo estabelecida em 1 de Agosto de 1767, integrado o processo de desenvolvimento das manufacturas implementado pelo Marques de Pombal. O seu primeiro mestre foi Thomas Brunetto. Para a história desta fábrica (cf. Monteiro, 2003: 30-107).

34 Moreira, 2000: 95.

35 Henriques, Paulo, Monteiro, João Pedro e Pais, Alexandre Nobre, Coord., *Real Fábrica de Louça ao Rato*. Lisboa/Porto, Museu Nacional do Azulejo e Museu Nacional de Soares dos Reis, 2003, p. 448.

36 Cf. Pereira, João Castel-Branco, Notícias para a história dos azulejos na Real Fábrica de Louça. In Henriques, Paulo, Monteiro, João Pedro e Pais, Alexandre Nobre, Coord., *Real Fábrica de Louça ao Rato*. Lisboa/Porto, Museu Nacional do Azulejo e Museu Nacional de Soares dos Reis, 2003, p. 436- 447.

37 Cf. Henriques, 2003: 462-474.

38 Henriques, 2003: 459.

39 *Idem*, 2003: 465.



A utilização de laços decorativos e medalhões ovais, como também encontramos semelhanças nesta capela<sup>40</sup>.

Entre 1900 a 1903, são realizadas obras, visando «a renovação da pintura do retábulo e tecto da capella»<sup>41</sup>. A Imagem do Senhor Santo Cristo mudada para o coro alto, sob a orientação do Ouvidor de Ponta Delgada, Pe. José Augusto da Silva, conforme a inscrição no camarim no tardo da capela: «sendo regente D. Maria Augusta Pereira Machado, foi renovada a pintura d'esta capella em 1900 e de todo foi renovada em 1902». A festa da reabertura da capela contou com a presença do prelado diocesano, D. Francisco José Ribeiro Vieira e Brito<sup>42</sup>, tendo um custo aproximado de 51\$000 reis: fitas para medidas do Senhor 10\$550, roqueiras para a procissão do «coro de cima para a sua Capella a 5\$000, Te Deum em acção de graças pelo mesmo motivo» a 40\$000<sup>43</sup>. Apesar de a Imagem do Senhor Santo Cristo ter regressado à sua capela, a intervenção no retábulo principiou neste mês, prolongando-se até setembro, como comprovam as faturas emitidas pelo Armazém de *Francisco M. Do Regos Costa*, nas quais verificamos que se comprou, por exemplo, 57\$812 reis em folha de ouro e outros materiais para intervenção no «restauro da Capela do Senhor, neste anno»<sup>44</sup>. Foram os mestres nesta intervenção João de Medeiros Moura e João Raposo<sup>45</sup>, embora na inscrição na parede do camarim conste somente João de Medeiros Moura.

Em 2013, sensivelmente 110 anos depois, esta capela foi novamente sujeita a obras de conservação e restauro pela Empresa *Domingos Rodrigues Silva, Arte Sacra, Lda.*, sediada em Braga, procedendo à reparação da talha e reintegração cromática.

---

40 *Idem*, 2003: 467.

41 AMNSE, Memorando das obras na capela do Senhor Santo Cristo e respetiva transladação da Imagem do Senhor Santo Cristo (03-03- 1900).

42 AMNSE, Memorando das obras na capela do Senhor Santo Cristo e respetiva transladação da Imagem do Senhor Santo Cristo (03-03- 1900).

43 AMNSE, Conta da Receita e Despesa do Senhor Santo Christo e Comunidade (01-1903).

44 AMNSE, factura de *Francisco M. Do rego Costa* - Armazem de quinquilharia, ferragens, ferro (18-11-1902).

45 AMNSE, Recibo de pagamento a João de Medeiros Moura e João Raposo, por trabalho feito no altar do Senhor Santo Cristo (03-01-1903). Em março de 1903 comprou-se 80 livros d'ouro 36\$800 (cf. AMNSE, factura de *Francisco M. Do Rego Costa* - Armazem de quinquilharia, ferragens, ferro (28-03- 1903).

## **Conclusão**

A piedade popular que se manifesta e se vive em torno da Imagem do Senhor Santo Cristo é algo que caracteriza o povo açoriano. Esta manifestação religiosa tem por centro o coro baixo e a capela, ao qual acorrem crentes e não crentes. Contudo, este espaço foi materializando a fé de diversas gerações de fiéis, tendo como mediadoras e, eventualmente, promotoras as zeladoras da Imagem e capela, porque foram estas religiosas, gestoras de ofertas e mediadoras de preces, socorrendo-se das suas amigas que conseguiram o engrandecimento artístico da Imagem e do espaço que a guarda.

Procurámos nesta nossa comunicação contribuir para uma primeira (re)construção da história, a partir das fontes primárias existentes e do próprio património integrado. A investigação arquivística revelou o potencial de análise que aqui não nos permite explicar, com uma necessária reflexão e confrontação de perspetivas distintas.



## **EMIGRAÇÃO AÇORIANA ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA**

**Susana Serpa Silva**

*Universidade dos Açores / CHAM / FCSH*

### **Introdução**

Face à importância de que se reveste a temática da emigração –intimamente ligada à História, à memória e à identidade arquipelágicas –, contam-se já numerosos estudos que a abordam na sua vertente espontânea, ou seja, sem compromisso com a Coroa e que decorreu ao longo dos séculos XIX e XX. Alguns destes estudos foram sustentados em acervos arquivísticos oficiais e tratam das tendências, rumos, características, estatísticas e consequências da emigração<sup>1</sup>. Outros apresentam uma natureza biográfica e memorialista, reportando-se às experiências pessoais e às alterações de mentalidades, comportamentos e vivências em resultado da diáspora<sup>2</sup>. Alguns ainda se revestem de um cariz etnográfico, debruçando-se sobre os sinais da presença açoriana nos territórios de acolhimento e a forma como

---

1 Vejam-se as publicações de Artur Boavida Madeira, Carlos Cordeiro, Carlos Guilherme Riley, Gilberta Rocha, José Damião Rodrigues, Joaquim Palminha da Silva, José Guilherme Reis Leite, José Ávila e Luís Mendonça, Maria Isabel João, Sacuntala de Miranda, Susana Serpa Silva, entre muitos outros.

2 F. Cota Fagundes fez, em 2005, um levantamento de obras autobiográficas publicadas por imigrantes portugueses na América do Norte, as quais retratam esta vertente ou perspectiva de olhar sobre a emigração. Cf. “Portuguese Immigrant Experience in America in Autobiography”, in *Hispania. Luso-Brazilian Literature in U.S.*, nº 88 – 4, 2005, pp. 701-712.

se perpetuaram costumes e crenças<sup>3</sup>. Finalmente, não podemos deixar de referir as obras de natureza literária que se debruçam sobre este tema<sup>4</sup>.

Apesar de se tratarem de formas de abordagem bem distintas, versam todas elas a problemática da emigração e abarcam o recurso a uma panóplia de fontes, que vão desde o documento oficial, às memórias e aos testemunhos orais. Partindo do pressuposto de que todas estas perspetivas de análise são válidas e credíveis e que devem complementar-se umas às outras, na observância de um forte espírito crítico e de rigor científico, os objetivos a que nos propomos, neste trabalho, são: sublinhar a diversidade de fontes em que assentam ou podem assentar os estudos sobre a emigração açoriana nos séculos XIX e XX; mostrar como o cruzamento de fontes tradicionais ou oficiais com fontes de natureza particular, testemunhos e memórias, pode permitir um enriquecimento das pesquisas sobre emigração. Ademais, pretende-se ainda comprovar como os estudos de caso, bem fundamentados, podem ser um instrumento precioso para este aprofundamento, contribuindo até para diferentes leituras do fenómeno emigratório, à luz de novos dados que contrariam ideias e correntes dominantes.

Não obstante o incremento do estudo da emigração, em diferentes áreas das Humanidades e das Ciências Sociais, ainda existem muitas fontes e dados por explorar e é possível inovar nas formas de análise desta relevante questão da historiografia açoriana. Sendo certo de que a História, como ciência, procura o rigor alicerçado em fontes coevas e escritas, não é menos certo que, para o estudo da contemporaneidade, se possa recorrer às memórias e aos testemunhos orais, desde que recolhidos criteriosamente e fundamentadamente. Afinal, as narrativas biográficas e autobiográficas, os diários, a epistolografia integram o conjunto de fontes historiográficas utilizadas por inúmeros historiadores. Por consequência, porque não recorrer a relatos destas natureza, a memórias e testemunhos orais? Não só é possível utilizar fontes oficiais diferentes e que têm sido algo descuidadas, como é possível conciliar — dentro de uma perspetiva científica — a História e as Memórias da emigração açoriana.

---

3 No Brasil, por exemplo, não podemos deixar de referir autoras como Maria Izilda Matos, Elis Ângelo, Maria Aparecida, entre outros.

4 Vejam-se, por exemplo, algumas dos escritos de Onésimo Teotónio de Almeida.

## 1. A diversidade de fontes para a História da emigração açoriana

Em diversos Arquivos Nacionais, Regionais e Municipais é possível encontrar fundos e fontes de enorme relevância para o estudo da emigração açoriana. Infelizmente, nem todos os acervos estão completos e bem conservados, verificando-se lacunas decorrentes do desaparecimento de livros ou documentos avulsos. Todavia, em Arquivos como o do Ministério dos Negócios Estrangeiros, é possível compulsar *Correspondência de Embaixadas e Consulados Portugueses* a par de outras tipologias de documentação. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo existem *Coleções de Legislação Portuguesa* (também existentes nos Arquivos Regionais), de entre as quais se pode consultar as leis relativas aos processos de emigração. Acresce o conjunto de *Documentos Portugueses sobre a Emigração (1855-1873)*, a par dos *Inquéritos Parlamentares (1873, 1885)*. Ainda se contabilizam os Fundos do *Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça* e do *Ministério do Reino* que integram documentação sobre mobilidade e emigração. No Arquivo Histórico Parlamentar, já com inúmera documentação disponível on-line, encontramos os *Debates Parlamentares* ([www.parlamento.pt](http://www.parlamento.pt)) e os *Diários do Governo*, fontes imprescindíveis a quem procura analisar os discursos oficiais e as medidas pensadas e aplicadas numa determinada época ou relativamente a particularidades do fenómeno emigratório (por exemplo, partidas clandestinas ou “escravatura branca”).

O cruzamento entre fontes portuguesas e fontes existentes nos países de acolhimento é, cada vez mais, uma exigência para quem estuda a emigração açoriana. Daí a relevância de pesquisar, por exemplo, em Arquivos do Brasil, como o Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, onde podemos encontrar listas de navios e de passageiros entrados no porto desta cidade ou o Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul onde se encontram *Assentos de batismos, casamento e óbitos*. Além disso, existem importantes acervos noutras instituições como o Memorial do Imigrante de S. Paulo ou a Hospedaria dos Imigrantes da mesma cidade. As fontes e dados disponíveis na internet vão assumindo também cada vez maior importância e significado, facilitando o estudo da emigração açoriana em paragens mais longínquas, como o Havai<sup>5</sup>.

Nos Arquivos Regionais dos Açores, assumem particular destaque os

---

5 Alguns exemplos: <http://www.yourislandroutes.com/portuguese-hawaiian-memories-adult-name-index-by-island/>; <http://www.portuguese-genealogical-and-historical-society-of-hawaii.com>; ou no âmbito da História Oral: <http://bancroft.berkeley.edu/ROHO/projects/portuguese/>

Fundos dos Governos Civis, onde se enquadram *Relatórios dos Governadores Civis*; *Livros de Correspondência* (com Ministérios e diversas autoridades); *Livros de Registo de Passaportes* (Séculos XIX e XX), para além de avultado número de *Processos dos Emigrantes* (em Caixas ou Maços), que, apesar da importância que têm para a compreensão da emigração no século XX, têm sido, até agora, muito pouco explorados. Acrescem os Fundos das Juntas Gerais, que incluem *Consultas e Relatórios* e os Fundos Judiciais (que abarcam toda a tipologia de processos cível e crime, de entre os quais destacamos os autos de querela).

Podendo parecer desenquadrados nesta abordagem sobre fontes para a História da emigração açoriana, os processos-crime são de enorme interesse para analisar os meandros da emigração clandestina (pois existem autos de querela instaurados a propósito de situações de emigração ilegal e de engajamento de emigrantes) e para os estudos de caso. A este propósito, salientamos, a título de exemplo, a história de vida de D. Maria da Luz Botelho Baptista que, na sequência do crime de que foi acusada, acabou por partir para a América do Norte em circunstâncias bastante atribuladas. Em setembro de 1880, Maria da Luz Baptista envenenou, com arsénio, o seu marido, Dr. Augusto da Silva Baptista, conceituado médico de Ponta Delgada, ilha de S. Miguel. A autópsia confirmou o homicídio e a denúncia partiu de duas criadas. Depois de um período de fuga, na ilha, a jovem Maria da Luz, de apenas 24 anos e mãe de duas filhas, acabou por ser julgada e presa na cadeia da Boa Nova. O Tribunal da Relação dos Açores viria a confirmar a sentença de prisão perpétua ou degredo perpétuo para África. Não muito tempo depois, a homicida protagonizou uma das mais notáveis fugas da penitenciária de Ponta Delgada (de certo, com o apoio de cúmplices) e conseguiu partir para os EUA, onde se veio a radicar. A fuga e a chegada ao novo país foram amplamente divulgadas na imprensa açoriana e norte-americana<sup>6</sup>. Este não será caso único, pois alguns emigrantes partiam para fugir à justiça ou ao estigma social vivido, no exíguo meio insular, por terem sido acusados de um crime.

A multiplicidade de fontes abrange ainda *Anuários Estatísticos de Portugal* e outros registos de natureza demográfica, os *Boletins da Emigração* (1900-1912) e as *Fichas de Emigrante* para além da vasta literatura de viagens, de opúsculos que abordam esta problemática e das publicações periódicas, como jornais e revistas, tendo sido os primeiros assaz numerosos

---

6 BPARPD – FJCPD – Processos Crime: autos de querela (1880-1884) – Envenenamento (1880) e Fuga da Prisão (1882).

nos Açores de oitocentos. A imprensa local foi, muitas vezes, um autêntico arauto contra a emigração clandestina, trazendo também à luz do público incontáveis artigos de opinião sobre as correntes emigratórias insulares e as consequências desta realidade. A tudo isto acresce o espólio existente no Museu da Emigração Açoriana (MEA), sediado na cidade da Ribeira Grande, na ilha de S. Miguel e onde os testemunhos orais assumem considerável centralidade.

É também nesta cidade e no respetivo Arquivo Municipal que se pode consultar um avultado número de Fichas de Emigrante. Estas fontes, de enorme importância para o estudo da emigração no século XX, permitem uma análise pormenorizada do perfil daqueles que partiram, bem como dos filhos, seus acompanhantes. Delas constam o número do processo de emigração, o nome completo do emigrante, a sua filiação, naturalidade e morada, idade, estado civil, profissão e habilitações (sabe ler). Ainda registam o país de destino e o local da futura residência, bem como os nomes e idades dos acompanhantes, com as respetivas fotografias. Quase sempre tratava-se dos filhos que acompanhavam os pais ou apenas a mãe, que ia juntar-se ao marido.

**FICHA DE EMIGRANTE**

Nome Emelinda Rita Vieira  
Filho de José Vieira Júnior  
E de Maria da Conceição Costa  
Natural Madeira  
Residente S. João - P. Formosa  
Idade 30 anos  
Estado Casado  
Profissão Donatário  
País a que se destina Brasil  
Pessoas que acompanha o emigrante: As suas  
filhas Maria do Rosário, 7 anos  
Luísa Maria, 4 anos  
Maria Madalena, de 9, 7 e 3 anos  
Residência no país a que se destina Recife  
José Mascarenhas (1954) - 12 anos  
Sabe ler Sim  
Observações: Ribeira Grande, 14 de Dezembro de 1950

Processo de emigração N.º 37150  
Número de ordem

Fotografia do emigrante

Foto dos pais e dos filhos

O funcionário organizador do processo

Fig. 1 – Exemplo de uma Ficha de Emigrante datada de 14 de dezembro de 1950. Col. Museu da Emigração Açoriana (MEA) – Ribeira Grande.



Mais ricos em informação são os Processos de Emigrantes que surgem a partir de 1919/1920, ou seja, logo após a I Guerra Mundial. Instruídos sob a alçada dos Governos Cívicos dos Distritos Autónomos, destinavam-se ao requerimento e obtenção de passaporte. O Arquivo Regional de Ponta Delgada, por exemplo, guarda avultado número de processos que persistem, ainda, muito pouco explorados por parte da historiografia. Nos anos 20, os processos incluíam o requerimento de passaporte dirigido ao Governo Civil, os termos de abonação de identidade dos que partiam ou, nos casos em que o marido já tinha partido, o termo de autorização para emigração da esposa e filhos. A estes documentos juntavam-se o certificado do registo criminal, a certidão de batismo (que depois passou a certidão de nascimento) e, consoante os casos, a certidão de serviço militar ou a licença temporária. Já na década de 50, mantêm-se os documentos anteriores, exceto o termo de abonação que é substituído por um atestado da Junta de Freguesia. Somam-se a carta de chamada, os atestados médicos, a licença de emigração e o Boletim de Informação (da Junta da Emigração). Este acréscimo de burocracia resultava, sem dúvida, das características do regime então em vigor em Portugal.

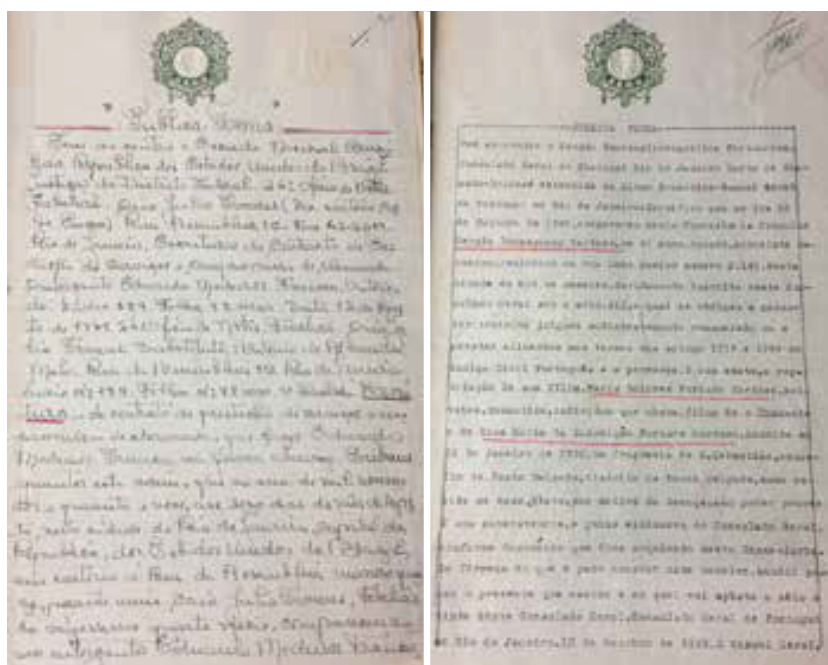
The image shows three pages of a historical document titled 'Processo de Emigrante ou Processo para Requisição de Passaporte'. The left page is the cover, featuring the logo of the 'Governo do Distrito Autónomo de Ponta Delgada' and the word 'EMIGRANTE' in red. The middle page is the 'BOLETIM DE INFORMAÇÃO' (Information Bulletin), which contains various fields for personal and family data, and a table for travel details. The right page contains additional questions and a section for the emigration license.

Figs. 2, 3 e 4 – Processo de Emigrante ou Processo para Requisição de Passaporte.  
BPARPD - Caixa 1 – 1951 (1 a 100), Proc. N.º 1157, 28 de dezembro de 1951.

No “Boletim de Informação”, a que nos referimos anteriormente e que podemos observar no exemplar das Figs. 3 e 4, não só encontramos os dados relativos à identidade do emigrante, ao país e ao local de destino, como podemos aceder à informação de quais e quantas pessoas os acompanhavam

e/ou quantos membros da família, a seu cargo, deixava no país de origem, bem como a descrição das medidas então tomadas para salvaguardar a sua subsistência. Seria esta uma forma de evitar — teoricamente — possíveis situações de abandono. Também no mesmo documento se podem apurar as causas que levaram à emigração do indivíduo e da sua família, as condições em que emigraram (por exemplo, com ou sem contrato de trabalho) e a viagem a efetuar, incluindo o meio de transporte. A maioria estes dados é suscetível de um tratamento quantitativo que, seguramente, ajudará a perceber melhor o fenómeno emigratório açoriano em finais do período da I República e ao longo do Estado Novo.

Propiciadoras de um tratamento diferente são as cartas de chamada, incluídas, como já referimos, nestes processos. Estas cartas começaram por ser um elo entre o emigrante e a família, como sublinhou Jorge Fernandes Alves. Quando recebiam o visto consular passavam a constituir uma base legal para o chamamento do cônjuge, dos filhos ou de outros parentes. Pelo Decreto n.º 7.427, de 30 de março de 1921, que estabeleceu o normativo de chamada, estas cartas foram institucionalizadas e tornaram-se um documento oficial<sup>7</sup>, como se pode verificar nas figuras 5 e 6.



Figs. 5 e 6 – Exemplos de cartas de chamada.

BPARPD – Processos de Emigrantes. Caixa de 1950 (Processos 1 a 60).

7 Brasilina Pereira da Silva, *Cartas de Chamada. A dimensão familiar da emigração. Sernancelhe no início do século XX*, CEPESE, 2014, p. 54.



A propósito das cartas de chamada, Maria Izilda Matos considera que estas constituem uma documentação especial e reveladora, originada pelas exigências da burocracia no controle das saídas ou entradas, acompanhando os pedidos de passaporte.

*(...). O candidato(a) a emigrante aguardava pela carta para encaminhar os trâmites (...) e quando na posse desta deveria registrá-la em cartório reconhecendo a sua legitimidade pela presença e assinatura de duas testemunhas<sup>8</sup>.*

Se as cartas de chamada — ainda escassamente estudadas no tocante aos Açores — tinham um carácter oficial, constituindo mesmo um documento lavrado em cartório, as cartas particulares, bem mais difíceis de encontrar e de estudar, por pertencerem ao mundo da vida privada, espelham visões e testemunhos pessoais, experiências vividas na primeira pessoa, que a narrativa oficial não apresenta. Um dos maiores problemas reside, porém, no acesso a este tipo de documentação. De acordo com Ângela de Castro Gomes:

*A correspondência é um tipo de documentação abundante e variadíssima, mas também, fragmentada dada a dispersão e, muitas vezes, quase inacessível pelas barreiras impostas pelos segredos (familiares, políticos, profissionais) e pela invasão de privacidade que seu exame pode acarretar. Além disso, o pesquisador precisa estar ciente de uma série de procedimentos metodológicos para que sua análise tenha maior rendimento. Trabalhar com cartas, assim como com outros documentos privados (...), implica procurar atentar para uma série de questões e respondê-las. Quem escreve/lê as cartas? Em que condições e locais foram escritas? Onde foram encontradas (...)? Qual ou quais os seus objetivos? (...)<sup>9</sup>.*

Se a difícil e interessante análise das cartas impõe inúmeras restrições, por vezes também relacionadas com a própria expressão escrita, nem sempre a mais clara e escoreita, também é certo que é a epistolografia que permite conhecer pormenores e a desabafos mais íntimos, facultando-nos relatos pessoais. Nas palavras de Croci, citado por Elis Regina Ângelo:

---

8 Maria Izilda Santos de Matos, “Escritos e deslocamentos: cartas, correspondências e mensagens trocadas entre portugueses (São Paulo – Portugal, 1890-1950)”, in José Jobson Arruda e outros, *De Colonos a Imigrantes. I(E)migração portuguesa para o Brasil*, S. Paulo, Alameda, 2013, p. 59.

9 Ângela de Castro Gomes *apud* Maria Izilda Santos de Matos, *ob. cit.*, p. 55.

*Entre todos os elementos que caracterizam o universo simbólico do fenómeno migratório, a carta é o que reúne um potencial evocativo e de fascínio de apelo excepcional, pelo simples facto de ser um documento privado e pessoal que, pelo menos virtualmente, nos transporta de improviso bem para o meio do evento emigração, permitindo-nos observar internamente alguns aspectos ou momentos, inclusive particularmente íntimos, sob o ponto de vista dos protagonistas (...)<sup>10</sup>.*

O estudo publicado, em 1996, por Joaquim Palminha da Silva, sobre a emigração portuguesa para o Havai, inclui a transcrição de várias cartas que o autor encontrou, nas suas frutuosas pesquisas, no Arquivo e Biblioteca do Ministério dos Negócios Estrangeiros, em Lisboa<sup>11</sup>. Atentas as suas especificidades, não resistimos a citar dois excertos, em particular. Do ponto de vista formal, em ambos se nota o baixo nível de literacia dos remetentes, atendendo à forma como se expressam e à ausência de pontuação. Do ponto de vista dos conteúdos, verifica-se, nos dois excertos, a preocupação manifestada para com os familiares que ficaram na ilha de origem, bem como relevantes apontamentos sobre as condições da viagem e da vida do emigrante nas ilhas havaianas. O primeiro recomenda à esposa que traga alimentos, mas que deixe o filho pequeno com a mãe, sem brigas, nem confusões. O segundo, dirigindo-se ao pai, com saudade e parecendo querer tranquilizá-lo, relata alguns detalhes sobre o seu trabalho e o contrato a que estava vinculado, garantindo haver cama e mesa farta. O que era preciso era saúde e regramento, para ir vivendo de forma “sofrível”.

*Para Minha Mulher Maria de Jezus*

*Villa da Lagoa*

*Rua da Praça Velha*

*São Miguel Açores*

*Honolulu 28 de agosto de 1881*

*Conceição (...) conforme o teu comportamento nada te ade faltar içe quizeres vir vem mas olha que as aguas do mar são custozas a paçar mas seja em companhia de gente capas traras contigo dois alqueires de fari-*

---

10 Croci *apud* Elis Regina Ângelo, *Trajetórias dos Imigrantes Açorianos em São Paulo. Processos de formação, transformação e as ressignificações culturais*, Jundiaí, Paco Editorial, 2015, p. 75.

11 Neste Arquivo, o citado autor, consultou um conjunto de documentos, reunidos sob a designação “Emigração de portugueses para o Havai – Assuntos Diversos”, n.º 39, Caixa n.º 1067.

*nha de trigo em bolacha e hum em pó e tamperos para te não a conteçer o que a conteço a mim e o veturino zidorio te aprontará eu também lhe escrevo agora o pequeno Jose não se tirará a minha mãe nem quero que por mor delle peleijem minha sogra este é o teu jenro de mideiros pires que vos pede se achais a voça filha a modos de seguir viagem não lhe ponhas embaraço na sua partida (...) <sup>12</sup>.*

*Para o Snr. Francisco de Souza Barão*

*Villa d' Alagôa rua Fermoza*

*Ilhas dos Açores San Miguel*

*13 de Setembro de 1881*

*Meu saudozo Pai e mai manos e manas do meu coração*

*(...) pesso a meu pai que senão consuma com a minha auzência porque eu com a minha saude vou rezestindo a tudo (...) a respeito dos 5 pezos que nos pagemos é uma contribuição que o governo faz a cada um homem para se pagar por cada anno e tambem a respeito do primeiro dinheiro que tiramos para roupa não é porque a nossa não sirva mas é porque se persiza roupas de côr para trabalhar porque o serviso rompe muito e suja meu pai me manda perguntar se eu como a minha custa pois não senhor porque fomos contratados com cama e meza por isso não nos pode faltar porque se faltasse estavam-mos nós [...] porque se cobrava o contrato e ficavão mos em liberdade e hé meza franca que nada nos falta e então já ficão sabendo que um homem que tem saude e que handa direito vai vivendo sofrível (...) <sup>13</sup>.*

Os excertos que acabamos de ler são bem reveladores da importância da correspondência privada, trocada entre os emigrantes e os seus familiares e que, muitas vezes, servia de estímulo à própria expatriação, antecedendo até as formais cartas de chamada. Lamentavelmente, muita desta epistolografia se perdeu, por razões das mais diversificadas <sup>14</sup>.

12 In Joaquim Palminha da Silva, *Portugueses no Hawai. Séculos XIX e XX (da imigração à aculturação)*, s.l., 1996, p. 130.

13 Idem, pp. 131-132.

14 Na pesquisa que efetuamos, no MEA, deparamos com este testemunho tão peculiar: *Eu costumava enviar para meu marido chicharros fritos enrolados na carta. Ele nunca respondia às minhas perguntas, apenas dizia que os chicharros estavam bons. Anos mais tarde é que ele me disse que os chicharros malhavam a carta toda e ele não conseguia ler nada.* Narração recolhida por Ana Maria Rodrigues e outras – Montreal, Canadá. Coleção do MEA – Ribeira Grande.

Outra importante fonte para os estudos sobre emigração, nos séculos XIX e XX, são as fotografias, naturalmente mais abundantes para a centúria de novecentos. Contudo idêntico problema se coloca ao das cartas: o do difícil acesso a esta tipologia de fonte, por pertencerem a coleções privadas. Na obra publicada em 1999, sobre a emigração portuguesa atlântica, Sacuntala de Miranda recorreu ao acervo particular da Família Cabral de Mello, da freguesia da Salga, no Nordeste, em S. Miguel, publicando diversas fotografias que testemunham os frutos da diáspora familiar<sup>15</sup>. A cedência de cartas e de fotografias depende, pois, do espírito de conservação e de valorização destes espólios por parte dos núcleos familiares, bem como da disponibilidade que manifestam. Se muitos documentos se perdem irremediavelmente, outros são cedidos aos investigadores para a realização de estudos e outros ainda são oferecidos a entidades, como o Museu da Emigração Açoriana (MEA).

Neste espaço existem álbuns e reproduções, em grande escala, de fotografias doadas por particulares, relativas à emigração para os EUA e o Canadá, nos anos 50 e 60 do século XX. Um olhar atento permite descortinar, por exemplo, os dolorosos momentos da partida e de separação dos familiares e amigos, o vestuário da época, definidor de estatutos sociais, as sacas de pano que transportavam os *alimentos da saudade*, a mala de cartão (Figs. 7 e 8), o predomínio do emigrante do sexo masculino, as recordações, carregadas de significado protetor e simbólico, a amurada do navio — última imagem presa na retina dos que permaneciam no cais (Figs. 9 e 10).



Figs. 7 e 8 - Reprodução de fotografias doadas por Humberto Araújo.  
Coleção do MEA – Ribeira Grande.

15 Depois de uma curta estada no Brasil, António Cabral de Mello regressou à Salga para, em 1894, partir com a esposa para os EUA, fixando-se em New Bedford. Cf. Sacuntala de Miranda, *A Emigração Portuguesa e o Atlântico, 1870-1930*, Lisboa, Salamandra, 1999, pp. 94 e ss.



**Figs. 9 e 10** - Reprodução de fotografias doadas por Humberto Araújo.  
Coleção do MEA – Ribeira Grande.

O cruzamento das imagens com outros documentos é essencial ao enriquecimento e aprofundamento dos estudos sobre emigração. No espólio do MEA, encontramos uma fotografia dos chamados “pioneiros de 1953”, isto é, dos 18 micalenses que emigraram, nesse ano, para o Canadá (Fig. 11). Todos eles estão devidamente identificados. Além do Inspetor da Emigração, Dr. Mário Ferreira da Costa (na fila de baixo, ao centro) os demais emigrantes são oriundos do concelho da Lagoa (4); do concelho de Ponta Delgada (6); dos concelhos do Nordeste e da Povoação (3 e 1, respetivamente) e da Ribeira Grande (4). De acordo com o estudo publicado por Carlos Cordeiro e Artur Boavida Madeira<sup>16</sup>, desde 1952, países como os EUA e o Canadá foram levantando restrições à entrada de imigrantes, o que motivou negociações diplomáticas entre Portugal e este último país, que veio a impor rigorosas condições para aceitar imigrantes lusos e, em particular, açorianos. Após contactos e inspeções, partiram, a título experimental, 179 portugueses, entre os quais os 18 trabalhadores agrícolas da ilha de S. Miguel (Fig. 11). Segundo o testemunho de um dos “pioneiros” a abertura de inscrições foi efetuada através de editais afixados em lugares públicos. Inscreveram-se 20 indivíduos, que se sujeitaram a inspeções médicas, em Lisboa e, como dois deles foram rejeitados (de certo por não apresentarem boas condições de saúde ou de robustez física), optaram por partir para o Brasil, em vez de regressarem à ilha, avançando para o Canadá os restantes 18 emigrantes

16 Carlos Cordeiro e Artur Boavida Madeira, “Nos primórdios da emigração açoriana para o Canadá: leituras e contextos”, in *Portuguese Studies Review*, nº.12 (2), 2004-2005, pp. 177-189.



que, assim, abriram caminho para um novo destino doravante ao alcance dos então designados “excedentes populacionais”<sup>17</sup>.



Fig. 11 - Os Pioneiros de 1953<sup>18</sup>. Col. do MEA – Ribeira Grande.

Uma notícia reproduzida da imprensa acompanha esta fotografia e outras informações sobre esta corrente emigratória, reportando o falecimento, no Canadá, de um destes pioneiros: Guilherme Cabral Rodrigues. Esta notícia não só comprova a relevância da imprensa como fonte para o estudo da emigração no século XX — em especial, a publicada na diáspora ou a de natureza local e regional, dado o destaque conferido a figuras relevantes das comunidades de emigrantes —, como nos permite acompanhar e compreender o papel desempenhado, por essas pessoas, no país de acolhimento e entre a sua comunidade. Atentemos no excerto da notícia:

*Faleceu, em Montreal no passado dia 18 de Fevereiro de 2000, com a idade de 71 anos, o Sr. Guilherme Cabral Rodrigues, natural da Ribeira Grande, S. Miguel, Açores. Primeiro emigrante a chegar ao Canadá vindo dos Açores (...), trabalhou, lutou, sem saber falar a língua, e lá foi*

17 Idem, p. 182.

18 Primeira fila (da esquerda para a direita): Evaristo Almeida (Atalhada - Lagoa); José da Silva (Santa Cruz - Lagoa); José Bento (Achadinha - Nordeste); António do Couto (S. Pedro - Nordeste); Constantino Carvalho (Feteiras - Ponta Delgada); Manuel Machado (Furnas - Povoação); Guilherme Cabral Rodrigues (Matriz - Ribeira Grande); Jaime Pacheco (Pedreira - Nordeste). Segunda fila (da esquerda para a direita): Armando Vieira (Água de Pau - Lagoa); Afonso Tavares (Rabo de Peixe - Ribeira Grande); Ênio Vasconcelos (Salga - Ribeira Grande); João Martins (S. Brás - Ribeira Grande); Manuel Arruda (Bretanha - Ponta Delgada); Manuel Vieira (Água de Pau - Lagoa). Terceira fila (da esquerda para a direita): Vasco Moreira (Fajã de Cima - Ponta Delgada); José Martins (Feteiras - Ponta Delgada); Manuel Pavão (Candelária - Ponta Delgada); Vitorino Castro (Feteiras - Ponta Delgada).

*construindo a sua vida para o futuro. Sempre ligado às suas crenças e costumes, logo que lhe falavam nas tradições açorianas, lá estava ele. Foi assim que quando falaram em fazer a festa do Senhor Santo Cristo, foi ele e outros colegas que puseram mãos à obra e desde 1966, quando se fez a primeira festa, nunca arredou o pé. Fez sempre parte da Comissão de festas, foi o primeiro a fazer parte da Corporação de Santa Cruz, com outros fez parte da Comissão de Festas do Espírito Santo e Sagrado Coração de Jesus, tradição que vem da sua querida Ribeira Grande<sup>19</sup>.*

Além de se salientar as dificuldades inerentes à adaptação do emigrante ao novo país, especialmente quando existiam diferenças linguísticas, como era o caso; para além de se sublinhar a capacidade de luta e de resistência na busca de um futuro melhor; destaca-se ainda a transposição de costumes e tradições para lá das fronteiras de origem. A manutenção de crenças, rituais e hábitos quotidianos persistiram sempre em terras da diáspora, como laço de união ao passado e às raízes e como forma de mitigar a saudade. Daí Guilherme Cabral Rodrigues se ter destacado, em Montreal, como membro das Comissões de Festas, tanto do Espírito Santo, como do Senhor Santo Cristo e ainda do Sagrado Coração de Jesus. Nas palavras de Sacuntala de Miranda, os emigrantes açorianos eram e são, na generalidade, homens e mulheres de fé, que invocam, muitas vezes por dia e em todos os momentos de aflição, o nome de Deus, com a convicção de que as suas preces serão atendidas. Assim:

*São estas crenças populares e seus rituais que são transportados intactos para o outro lado do Atlântico quando os micaelenses emigram e é em torno deles que se consolida a solidariedade que os une e os ajuda a adaptar-se a este ambiente estranho e hostil. Da mesma forma que o Metodismo amenizou a adaptação do proletariado inglês à (...) vida nos centros industriais, é na Igreja Católica que reencontram o conforto e a solidariedade da sua freguesia natal<sup>20</sup>.*

Estas vivências inerentes ao fenómeno emigratório são melhor apreendidas e estudadas através de algumas publicações periódicas, de fontes par-

---

19 Excerto da notícia. Coleção do MEA – Ribeira Grande.

20 Sacuntala de Miranda, *ob. cit.*, pp. 37 e 40.



ticulares e por via das memórias e testemunhos orais. Acrescem as investigações *in loco*, que incluem o levantamento dos sinais da presença açoriana nos locais de destino e, em especial, do encontro de culturas que prevalece até aos nossos dias.

## **2. Entre a História e a Memória: testemunhos da emigração açoriana**

No tocante à época contemporânea, é possível reconstruir histórias de vida ou estudos de caso, para melhor compreender as questões em torno da emigração, através da aplicação de inquéritos, da realização de entrevistas, da recolha de testemunhos orais ou do acesso ao registo de memórias, consubstanciadas em livros ou em documentários televisivos ou outros. Algumas obras de cariz autobiográfico têm o mérito de deixar, para o futuro, notas pessoais relativas à experiência vivida, desde o momento da partida até à integração no país de destino. Embora sujeitas a lapsos, a visões subjetivas, a imprecisões causadas pela passagem do tempo ou pela valorização de determinados aspetos e detalhes em detrimento de outros, as memórias têm sempre interesse e validade e descortinam muitas informações às quais, por outros meios, não teríamos acesso. Os testemunhos pessoais humanizam, ainda mais, a historiografia, trazendo à ribalta os verdadeiros protagonistas, os seus sentimentos e emoções, a autenticidade dos seus percursos. Atentemos no excerto seguinte retirado de um livro de memórias de um emigrante micalense radicado no Canadá:

*Sai da minha ilha natal com a idade de 8 anos. Eu era muito novo e não tinha ideia do que estava acontecendo, exceto que estávamos a ir para algum lugar longe e para sempre. É verdadeiramente difícil descrever tudo o que se passou nesse longínquo dia 25 de março de 1958. No mesmo dia, desembarcámos num mundo todo branco (...). Fiquei confuso tal como o resto da família. Sentíamo-nos como ovelhas que deixaram o rebanho, completamente perdidos. Ainda tenho algumas recordações dessas primeiras horas, mas são muito vagas. A adaptação ao meu novo mundo começou então, nesta confusão, e duraria anos. (...). Só muito mais tarde, já com os meus 30 anos, depois da morte dos meus pais, é que senti uma grande necessidade de recolher milhares de fragmentos de memória para entender melhor de onde vinha, onde estava e para onde ia. (...). Foi com*

*a ajuda dos meus familiares e dos meus (amigos) açorianos que moravam em Montreal, em Toronto e em S. Miguel, que comecei a juntar todos esses fragmentos de memória*<sup>21</sup>.

Apesar do autor reconhecer que as recordações do dia em que partiu, ainda criança, são muito vagas, não deixa de manifestar os sentimentos que ficaram marcados no seu consciente e no da sua família: confusão, desorientação, perda. O choque de um mundo novo, coberto de branco (neve). Na procura de reconstruir o *puzzle* das suas memórias, procurou o auxílio de familiares e amigos. Mais do que memórias pessoais, o livro do emigrante José-Louis Jácome é também um registo de memórias coletivas e, tal como outras obras semelhantes, um repositório de experiências vividas.

Se a investigação desenvolvida com base em fontes oficiais, nos documentos de arquivo e nas publicações periódicas pode ser complementada pelos testemunhos e pelas memórias, o inverso também se aplica. Desde que sustentado numa análise crítica e rigorosa, podemos também fazer o cruzamento entre a História oral e a História positivista, de modo a escrutinar a veracidade dos factos. Os dois excertos de entrevistas efetuadas a imigrantes açorianos no Brasil, que abaixo transcrevemos, são bem distintos, mas ambos remetem-nos para importantes fontes historiográficas aplicáveis ao estudo da emigração. Entre as memórias, surgem também os documentos.

*Eu vim com o meu pai, minha mãe e mais meus irmãos: Helena, José, João e Miguel. Eu vim no passaporte da minha mãe. Foi em 4 de abril de 1956. Eu não sei qual era o navio, acho que era o Corrientes ou Salta. Levou certo tempo, uns trinta dias. Ficou muito tempo em Lisboa, depois paramos um pouquinho no Rio de Janeiro e depois chegamos a Santos. (...). Para mim foi algo diferente, porque ainda na vida de infância, na Ilha, não tinha noção do outro mundo. Ao entrar no navio, daquele porte, foi para mim fantástico e divertido. Eu não tinha expectativas, até porque me sentia protegido no meio de todos os meus irmãos mais velhos. Claro, eu era o caçula e, no meio dos meus pais e irmãos, tinha plena segurança*<sup>22</sup>.

---

21 José-Louis Jácome, *De uma Ilha para Outra. Fragmentos de Memória*, Montreal, Quebeque, Ed. Autor / DRC do Governo dos Açores, 2018, p. 13.

22 Testemunho de Henrique de Arruda Soares, micaelense, que emigrou aos 6 anos de idade. Foi para S. Paulo com carta de chamada do irmão mais velho, que chamou toda a família que tinha ficado nos Açores.

*Na minha família, do lado do meu pai, quem veio primeiro, em 52, foi meu avô. Veio junto com ele os meus tios (...). Eram quatro. O restante ficou nos Açores. Aí em 53 veio minha avó com os outros que ficaram lá. Então, meu pai veio com a minha avó nessa segunda leva. (...). Do lado da minha mãe, quem veio primeiro foi o irmão mais velho dela. Veio casado de lá, meu Tio Dinis com minha Tia Maria dos Anjos. (...) Eles fizeram uma Carta de Chamada prá minha mãe e pró meu Tio Jacinto virem. (...). Os meus avós nunca saíram dos Açores. (...). Outros irmãos foram pra outros países: Estados Unidos, Canadá. Então, da parte do meu pai, toda a família veio. Da minha mãe, só uma parte dela é que veio. Só vieram três irmãos<sup>23</sup>.*

No primeiro excerto, que nos fala um pouco da viagem, sobressaem as impressões e os sentimentos de quem partiu, ainda criança, “no passaporte da mãe”. De facto, as crianças eram integradas no documento requerido pelos progenitores (pais ou somente mãe). O mesmo se verifica nas fichas dos emigrantes. Daí que seja muito distinto o número de requerentes de passaporte, do número efetivo de emigrantes, pois este é sempre superior. No segundo excerto, é descrito o percurso, rumo à diáspora, de várias gerações da mesma família, comprovando que nem sempre os familiares partiam em simultâneo (ou até para o mesmo país), o que motivava a que, mais tarde, os que partiam primeiro providenciassem a carta de chamada, por vezes, ansiosamente aguardada por quem permanecia na ilha.

Como se pode verificar nos excertos abaixo transcritos, as cartas de chamada, que convocavam os emigrantes, traduziam-se, muitas vezes, em contratos de prestação de serviços, pois quem chamava tinha de se responsabilizar pelo sustento e eventual repatriamento daqueles que partiam.

#### *Publica Forma*

*(...)*

*Escritura de contrato de prestação de serviços e compromisso de chamada Outorgante Eduardo Medeiros Franco (...). Escritura (...): Saibam quantos esta virem que no ano de 1949, aos doze dias do mês de agosto, nesta*

---

Entrevista concedida a 7 de Julho de 2008. In Elis Regina Angelo, *ob. cit.*, p. 70.

23 Testemunho de Maria Leonilda dos Reis Jacob, filha de emigrantes açorianos que chegaram ao Brasil (S. Paulo), na década de 50. Entrevista concedida a 27 de junho de 2009. In Elis Regina Angelo, *ob. cit.*, p. 93.

*cidade do Rio de Janeiro, capital da República dos Estados Unidos do Brasil, cartório à Rua da Assembleia (...) compareceu o outorgante (...) português, solteiro, maior, industrial estabelecido nesta cidade, na Rua Goiaz, n. 594 (...) e perante as mesmas testemunhas (...) foi dito que é senhor e possuidor de um sítio (propriedade rural), (...) da antiga estrada Rio-Petropolis e que pela presente escritura vem contratar os serviços profissionais das seguintes pessoas da sua família (...) , todos portugueses, lavradores, residentes em S. Miguel-Açores (...) os quais exercerão as funções de lavradores na sua dita propriedade com o salário mensal de dois mil e quinhentos cruzeiros para cada um dos três primeiros, de mil cruzeiros para a quarta, ficando a instrução das três últimas a cargo de seus pais. O contracto de locação de serviços terá a duração de quatro anos, prorrogáveis por períodos sucessivos de quatro anos, enquanto convier a ambas as partes. O outorgante (...) compromete-se a pagar todas as despesas de viagem decorrentes com a vinda no Brasil dos chamados, inclusive as de retorno ao lugar de origem se tal for exigido pelas autoridades competentes, ou na rescisão do presente contrato. (...)»<sup>24</sup>.*

*República dos Estados Unidos do Brasil*

*Capital do Estado de São Paulo*

*TABELIÃO NOBRE*

*(...)*

*Escritura de promessa de contrato de trabalho: Saibam quantos esta escritura virem, que no Ano de Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil novecentos e quarenta e nove (...) perante mim Tabelião compareceu, como outorgante, José da Mota, português, casado, chacareiro e proprietário (...) nascido em Ponta Delgada, Portugal (...). E perante essas mesmas testemunhas pelo outorgante me foi dito que deseja e necessita a vinda para o Brasil do Sr. Manuel Cabral de Melo, seu sobrinho, com 26 anos de idade, nascido na Ilha de S. Miguel, Açores, (...) atualmente residente e domiciliado em Lomba da Cruz do Nordeste (...) solteiro e maior; e que se compromete a dar um emprego de ajudante de chacareiro ao dito Sr. Manuel Cabral de Melo, pelo prazo de 3 anos (...) mediante ordenado mensal de Cr.\$1.500.00; - que pode asseverar ser a pessoa chamada dotada de excelente carater moral, bons costumes, gozar atualmente da mais*

---

24 BPARPD – Processos de Emigrantes, Caixa de 1950 (Processos 1 a 60).

*completa saúde e não professar ideologias contrárias às instituições vigentes no Brasil (...); que se compromete a dar ao chamado uma residência adequada, cómoda e confortável, durante a sua estadia aqui (...)*<sup>25</sup>.

Apesar das cartas de chamada apresentadas remeterem para a ideia, predominante, de que os emigrantes partiam para onde tinham família, o que é certo é que nem todos se juntavam a familiares ou amigos diretos. O testemunho do açoriano Manoel Farias Ramos, não só comprova de que a atração ou escolha de um destino podia decorrer de motivos diferentes e, tal como em muitos outros casos, podia coincidir com entradas com visto de turista, acabando por vir a tornar-se residente. O apoio de outros imigrantes, ontem como hoje, revelou-se sempre fundamental.

*[...] na verdade, parentes meus eu tinha nos Estados Unidos. (...). Não tinha nenhum parente aqui, nem tinhas amigos, viu? Na verdade queria muito vir para o Brasil e tinha lido o livro de Stefan Zweig, “Brasil, país do futuro”. Eu fiquei maravilhado aqui, então, eu desci no Rio de Janeiro (...) porque lá, sim, tinha um amigo do meu pai (...) que era um dos sócios da Confeitaria Colombo. Eu (...) fui lá procurá-lo, fui recebido muito bem (...). Exatamente, o meu problema era trabalhar sem documentação, porque eu tinha vindo como turista. Então, eu tinha um endereço de uma senhora de oitenta e poucos anos, que o marido dela tinha sido amigo do meu avô. (...) Aí, eu vim aqui na Rua Vilela [São Paulo]*<sup>26</sup>.

O testemunho anterior, que nos transmite dados bem precisos no tocante aos primórdios de uma história de vida construída no Brasil, conduz-nos até Vila Carrão (Rua Vilela, em S. Paulo), zona por excelência de forte presença açoriana nesta grande cidade. Segundo Maria Izilda Matos, a partir dos anos 50 e 60 do século passado, Vila Carrão tornou-se um “território açoriano”. Desde o século XIX, os imigrantes portugueses, no Brasil, tendiam a fixar-se nas cidades por possibilitarem novas oportunidades. Os ilhéus não foram exceção. Muitos abraçaram o comércio a retalho; outros foram impelidos para o trabalho assalariado, nomeadamente

---

25 BPARPD – Processos de Emigrantes, Caixa de 1950 (Processos 1 a 60).

26 Testemunho de Manoel Henriques Farias Ramos, oriundo dos Açores e que ficou no Brasil, como clandestino. Consegui trabalho e legalizar-se, em S. Paulo (Vila Carrão), graças ao companheirismo de outros açorianos. Entrevista concedida a 23 de outubro de 2006. In Elis Regina Angelo, *ob. cit.*, p. 79.



na fábrica de tecelagem de Guilherme Giorgi, onde se empregaram inúmeros açorianos<sup>27</sup>.

São numerosos os testemunhos que recuam aos marcantes momentos da partida da ilha com destino ao país de acolhimento. A ruptura com as raízes e a incerteza do futuro causavam significativas impressões que a memória salvaguarda. Por outro lado, o elemento *novidade* assumia também grande relevo, pois as diferenças são realçadas e o impacte inicial inesquecível. Entre vários depoimentos de mulheres imigrantes, nos EUA, os quais se encontram compilados em filme, que pode ser observado no Museu da Emigração Açoriana (MEA), destacamos o de uma micalense que começa logo por recordar que partiu após o falecimento do pai. A mãe comprara-lhe um vestido novo para a viagem e lembra-se de ficar sempre com o mesmo vestido e sentir imenso calor. Ao chegarem ao destino, ficaram numa pensão e viram uma televisão. Não sabiam o que era, para que servia e muito menos como mexer<sup>28</sup>. Por outro lado, uma faialense, que emigrou na sequência do Vulcão dos Capelinhos, ainda se recordava do dia em que estava na cozinha, enquanto a avó lhe tirava as medidas para lhe fazer roupa interior (de flanela) e, num repente, sentiram um grande barulho e a terra começou a tremer. A família acabou por partir para os EUA e, quando lá chegaram, a impressão não foi positiva. Os jovens, como ela, não tinham nada que fazer, pois a sua família tinha ido viver para uma zona pouco povoada, onde ficava a serração, onde o pai ia trabalhar. Não percebia a língua e sentia muitas saudades dos amigos, dos vizinhos e da sua ilha<sup>29</sup>.

O embate inicial, muitas vezes bem difícil, é retratado nestes dois testemunhos orais que deixam ainda transparecer o choque cultural e civilizacional. Sobressaem o atraso tecnológico das ilhas; as diferenças linguísticas e das vivências comunitárias e sociais insulares. Na pequena freguesia, os jovens conviviam na rua, nas colheitas, nas vindimas, nas festas religiosas e populares. Daí, a sensação de isolamento, as saudades e a determinação em perpetuar hábitos e costumes. Alguns testemunhos, que demonstram esta vontade, atestam igualmente a ingenuidade e a rusticidade perante um mundo desconhecido:

---

27 Maria Izilda Santos de Matos, *Portugueses. Deslocamentos, Experiências e Cotidiano*. São Paulo, Séculos XIX e XX, São Paulo, EDUSC, 2013, pp. 123 e 137.

28 Testemunho de uma micalense integrado no filme *Testemunhos Emigração – Anos 50*, da autoria de Niza Remígio. Coleção do MEA – Ribeira Grande.

29 Testemunho de uma faialense integrado no filme *Testemunhos Emigração – Anos 50*, da autoria de Niza Remígio. Coleção do MEA – Ribeira Grande.

*Houve um dia em que tentei fazer vinho e fiz dentro de uma máquina de lavar roupa. A gente pusemos as uvas dentro da máquina (...), apertamos as mãos e claro que não conseguimos fazer nada... Que vinho saiu dali<sup>30</sup>!*

A descoberta e o alargamento de horizontes sempre fizeram parte da aventura da emigração. Nas suas memórias, José-Louis Jácome destaca tudo o que viu pela primeira vez, quando abalou rumo ao Canadá. Primeiro, o avião, depois os aparelhos electrónicos e domésticos (televisão, rádio, telefone, frigorífico, fogão, máquina de lavar roupa, forno). Acima de tudo, a neve. Até ao dia da partida nunca tinha conhecido um dia com menos de 10 graus centígrados; uma palavra em francês ou inglês; água quente jorrando de uma torneira; um som, sem ser humano, dentro de casa<sup>31</sup>.

Por outro lado, o mesmo autor descreve algumas das instruções oficiais que os emigrantes recebiam antes de partir para o Canadá. Baseado nos documentos oficiais da época, que o instinto da memória fez guardar, releva alguns cuidados de saúde, de higiene alimentar, a nível do vestuário, das habitações e do local de trabalho. Era imperioso informar aqueles que rumavam às Américas e que nada conheciam para além dos campos da sua aldeia. Havia que prevenir “o arrefecimento excessivo do corpo, pelo uso de vestuário apropriado” dadas as abruptas diferenças climáticas. Era necessário elucidar quanto à alimentação: no Canadá, não lhes faltaria o pão, as gorduras, a carne, o peixe, os legumes, a fruta e os doces, mas enquanto em Portugal se utilizavam alimentos frescos, no Canadá, a maior parte dos mesmos são conservados em latas que se abrem à medida das necessidades. E, por fim, no tocante ao vestuário: no Verão deviam usar-se fatos leves e calçado fresco; no Inverno, fatos de meia estação, camisolas de lã, interiores, sobretudo grossos de lã, casacos de peles de animais, forrados de lã, abafos de lã para a cabeça e orelhas e, para os pés, botas ou botins especiais<sup>32</sup>. Nada que se parecesse com o vestuário simples, leve e pobre que se usava nas ilhas.

O maior estigma de muitos açorianos era a pobreza, material e cultural, bem como a falta de meios e de oportunidades para alcançar, no arquipélago, um futuro promissor. Atentemos no testemunho seguinte:

---

30 Testemunho de Maria Liduína Cordeiro, emigrante em Edmonton – Canadá. Coleção MEA – Ribeira Grande.

31 José-Louis Jácome, *ob. cit.*, p. 187.

32 Idem, pp. 160-161-162.



*Nós eramos muito pobres, o chão de terra batida, dura, sem água corrente, sem casa de banho interna, sem eletricidade, sem gás, sem sapatos. Nunca tive sapatos nos Açores. A minha mãe (Olívia) esteve nos Estados Unidos por dois anos, inicialmente a viver com parentes em Fairhaven. Ela veio para a América determinada em tornar a vida melhor.*

*Ela e o seu marido Manuel tinham decidido que ela deveria vir em primeiro lugar, já que era a única pessoa na família que poderia fazê-lo legalmente. O dinheiro para a viagem? Teve que ser emprestado. Deixando o marido, os três filhos e duas filhas foi o mais difícil, mas Olívia esperava poder logo trazê-los para os Estados Unidos.*

*Olívia era americana de nascimento. Ela nasceu em 1920 em Blackburn Street, em New Bedford. Os seus pais, Clemente e Maria Resendes, tinham vindo dos Açores para tentar melhorar as suas jovens vidas. Mas os tempos eram difíceis e com a depressão eles regressaram (...).*

*Nosso pai Manuel nasceu nos Açores, em 1917. (...). Depois que a mãe partiu para a América, não era um trabalho fácil cuidar de cinco filhos, com idades entre 10 e 2 anos. (...). Em 13 de Janeiro de 1954 em Rabo de Peixe (Santana), nós subimos a bordo de um avião Cessna (...) para Santa Maria. (...) Na manhã seguinte (...) estávamos em um monstro de um avião, um de quatro motores TWA (...). Nós trememos de frio e de medo. Após cinco horas desembarcamos em Terra Nova para reabastecimento. Lá vimos outra coisa estranha: os homens em casacos grossos com as cabeças cobertas por capuzes de pele. Ainda mais estranho foi todo o material branco no chão como açúcar ou farinha (neve)!*

*A última vez que desembarcamos foi na América! Amigos da mãe aguardavam-nos no aeroporto de Boston (...). Depois de quatro longas horas chegamos a 49 Philips Ave., nossa primeira casa americana. Subimos as escadas para o terceiro andar (...) e estava a nossa Mãe: 34 anos de idade e chorosa, de braços abertos (...) passou dois anos difíceis a trabalhar sozinha, preparando-se para receber a sua família (...) de Feteira Grande, Nordeste, S. Miguel – Açores (...)»<sup>33</sup>.*

Deste interessante depoimento ressaltam, além da pobreza em que vivia a família, — sem água corrente, sem casa de banho, sem luz, sem gás e outras comodidades como o calçado —, os pormenores da viagem e o

33 Testemunho de Adelino Cabral – Coleção do MEA – Ribeira Grande.

curioso facto de ter sido a mãe, Olívia, a emigrar para os EUA, deixando o marido e os cinco filhos menores na ilha de S. Miguel. Por ser cidadã norte-americana, filha de emigrantes que, por força da Grande Depressão, regressaram à ilha natal, teve, mais tarde, facilidade em voltar para os EUA e em lutar por um futuro melhor. Sendo certo que, em pleno século XX, o regresso continuava a marcar a emigração açoriana, também é certo que algumas mulheres emigravam primeiro e depois “chamavam” o marido e os filhos, desde que obtivessem a autorização marital e possuíssem passaporte americano. Os processos de emigrantes comprovam esta realidade, como se verifica nos exemplos das Figs. 12 e 13. A 31 de dezembro de 1951, Teresa da Anunciada Franco, também conhecida como Teresa Franco de Andrade e Olívia Resendes, também conhecida como Olívia Resendes Cabral, ambas casadas, domésticas, partiram para New Bedford, nos EUA, como emigrantes, embora tivessem nascido neste país. Ambas possuíam passaporte americano e tinham autorização dos respetivos maridos.

The image displays two pages of emigration forms, likely from the BPARPD (Bureau of Portuguese American Relations and Documentation) archive. The forms are filled out with handwritten information in Portuguese, detailing the personal and family details of two emigrants, Teresa da Anunciada Franco and Olívia Resendes Cabral, who were preparing to emigrate to the United States in 1951.

**Fig. 12 (Left Page):** This page contains the personal and family details of Teresa da Anunciada Franco. The form is dated 31 de Dezembro de 1951. It includes fields for Name (Teresa da Anunciada Franco), Age (31 years), Birth (1920), and Address (Rua da Anunciada, 10, Ponta Delgada). It also lists family members: Husband (Francisco de Paula Franco), Children (Olívia, Maria, Rosa, João, and Carlos), and Parents (Francisco de Paula Franco and Maria da Anunciada Franco). The form is signed by the Secretary of the Civil Government (Secretário do Governo Civil) and the Consul (Cónsul).

**Fig. 13 (Right Page):** This page contains the personal and family details of Olívia Resendes Cabral. The form is dated 31 de Dezembro de 1951. It includes fields for Name (Olívia Resendes Cabral), Age (31 years), Birth (1920), and Address (Rua da Anunciada, 10, Ponta Delgada). It also lists family members: Husband (Francisco de Paula Cabral), Children (Olívia, Maria, Rosa, João, and Carlos), and Parents (Francisco de Paula Cabral and Maria da Anunciada Cabral). The form is signed by the Secretary of the Civil Government (Secretário do Governo Civil) and the Consul (Cónsul).

Figs. 12 e 13 – BPARPD – Processos de Emigrantes – Caixa de 1950 (Processos 1 a 60).

As cartas de chamada também comprovam esta particularidade da emigração açoriana. Por exemplo, a 30 de novembro de 1951, o cônsul ame-

ricano informou, por ofício, o Presidente da Câmara do Nordeste, em S. Miguel, que recebera do Departamento da Justiça dos EUA, a aprovação da petição executada por Maria Câmara Anjos, cidadã americana, residente em 22, Lopez Avenue, Cambridge, Massachusetts, ”em que chama para a sua companhia o seu marido, Ernesto Pacheco Teixeira dos Anjos, campónio, de 38 anos de idade e filhos”, Maria Amélia, de 11 anos e José, de 8, todos naturais do Nordeste<sup>34</sup>. Acresce que existem boletins de emigração em que o requerente declara ter sido a esposa quem lhe enviou o dinheiro para pagar a sua viagem.

Por vezes, acontecia os jovens emigrantes virem casar à sua terra natal e seguirem, pouco tempo depois, para o destino de emigração, apresentando o processo a certidão de casamento. Aliás, este era um meio usado para garantir a entrada e residência nos EUA e Canadá. Veja-se o exemplo de José Machado Nunes, de 29 anos, solteiro, marítimo, natural da ilha de S. Jorge, que, em setembro de 1949, na freguesia da Conceição, em Angra do Heroísmo, casou com Maria Silveira Pereira, de 45 anos de idade, viúva, proprietária, residente na Califórnia. A certidão de casamento integra o respetivo processo de emigração<sup>35</sup>. De resto, além das garantias alcançadas pela via matrimonial — mesmo que isto implicasse uma diferença de idades, entre cônjuges, na ordem dos 16 anos —, era premente o desejo de realizar casamento com conterrâneos ou membros da mesma comunidade de emigrantes. Segundo Duarte Nuno Lopes, no Quebecque, Canadá, a preferência pela endogamia percorre os portugueses da primeira, segunda e terceira gerações, por acreditarem que casar com pessoas da mesma cultura é garantia de solidez das uniões. Além disso, o facto da maior parte dos portugueses viver numa região específica, também favoreceu a endogamia. Por isso, como refere o autor, os açorianos casaram sobretudo com açorianos, enquanto que os continentais escolheram continentais, registando-se casos de casamentos arranjados<sup>36</sup>.

O fenómeno emigratório sempre envolveu a célula familiar e não apenas o indivíduo. Como refere José-Louis Jácome no seu livro de memórias:

*A emigração faz parte da nossa realidade familiar há muito tempo. Quando era criança, ouvia falar muito sobre as tias-avós Mariana e Belmira.*

34 BPARPD – FGCPDL, Registo nº 1171, Caixa Passaportes 1951.

35 BPARPD – Caixa de 1950.

36 Duarte Nuno Lopes, *Peregrinação: uma História das Comunidades Portuguesas do Quebecque (1953-1999)*, Maia, DRC / Governo da Região Autónoma dos Açores, 2000, pp. 119-120.

*A sua história sempre me fascinou. Segundo a prima Izelina, em 1917, quando elas tinham 15 e 16 anos, deixaram a vida miserável que tinham e foram trabalhar nos moinhos da Nova Inglaterra. (...).*

*O meu pai emigrou para o Canadá a 23 de abril de 1954 (...). Fez parte da primeira onda de emigrantes portugueses (...). Como toda a gente, ele achava difícil essa separação com os pais, talvez para sempre. (...). O bilhete era apenas de ida. (...)*<sup>37</sup>.

Inúmeras famílias açorianas são, elas próprias, testemunhos da emigração, pois a fuga à miséria e a atração pela diáspora abrangeram diferentes gerações e múltiplos parentes próximos ou mais afastados. Como se verifica no registo anterior, são novamente mulheres (tias-avós), em plena adolescência, que servem de referência pela coragem que tiveram em partir e em ir trabalhar para a Nova Inglaterra. A força laboral feminina não pode, pois, ser descurada uma vez que o trabalho sempre foi o sustentáculo do emigrante açoriano e português, em geral. Nas palavras de Maria Gloria Mulcahy:

*Whether in the mills of Lowell, New Bedford, or Fall River in the first quarter of the 20th century (...) or in Paris of the 1960s and 1970s (...), Portuguese women seem to stand out as one of the most active groups in the labour force. It appears that despite a cultural heritage that prescribes traditional gender roles for women, such as high marriage and fertility rates, a strong cultural tradition of working outside the home may help Portuguese women overcome not only these values but also human capital deficits, in order to participate in the labour force*<sup>38</sup>.

A par dos testemunhos orais e das memórias, dos registos pessoais e das cartas, crescem, por fim, os testemunhos materiais, dos quais o MEA apresenta alguns exemplares: a mala de cartão, o prato decorativo (alusivo aos açorianos em S. Carlos, no Uruguai), as miniaturas em gesso (réplica de casa brasileira de influência açoriana, Rio Grande do Sul). Os objetos também perpetuam a emigração açoriana, em diferentes paragens.

---

37 José-Louis Jácome, *ob.cit.*, pp.129–131-178.

38 Maria Gloria Mulcahy, “The labour force participation of Portuguese Immigrant Women in the U.S.A.”, in Manuela Marujo e outras, Org., *A Vez e a Voz da Mulher Imigrante Portuguesa*, Toronto, University of Toronto, 2003, p. 98.





**Figs. 14, 15 e 16** – Objetos de memória. Coleção do MEA – Ribeira Grande.

Os “objetos de memória” são eminentemente bens simbólicos que contêm a trajetória e a afetividade do grupo. Sejam documentos, fotos, filmes, móveis ou pertences pessoais, todos têm um comum o facto de dar sentido pleno, de “fazer viver” em termos profundos, o próprio grupo. Tais objetos podem ser, assim, um bom exemplo do que Pierre Nora consagrou, na sua metodologia, com a designação de “lugares de memória”<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Ângela de Castro Gomes *apud* Elis Regina Angelo, *ob. cit.*, 2015, p. 72.

## Considerações finais

Mais do que abordar um fenómeno económico-social, o estudo da emigração convida a conhecer e a analisar histórias de vida; percursos individuais e familiares. Por consequência, além da escalpelização dos documentos oficiais e dos dados estatísticos, importa analisar outras fontes, inerentes à esfera do privado e das memórias pessoais ou coletivas, pois estas são igualmente importantes para os historiadores, como para os próprios emigrantes. Para os primeiros, permitem humanizar o fenómeno, desde que analisadas criticamente. Para os segundos, associam-se ao fator identitário. A conjugação das fontes arquivísticas com os testemunhos e os objetos de memória, permite, tanto quanto possível, construir uma História total da emigração açoriana, articulando os factos mais gerais, com os factos pessoais e as vivências experienciadas. Estas não são reveladas nas visões dos governantes e das autoridades, nas medidas preconizadas pelos legisladores, nos escritos da opinião publicada. Estas só chegam até nós através do discurso e do testemunho dos próprios protagonistas ou dos seus descendentes mais próximos. Só assim se pode *discutir vínculos estabelecidos, circuitos de sustentação nas regiões de saída e de acolhimento, expectativas e sonhos construídos no processo, tensões e frustrações, possibilidades de reencontros e reconstituição familiar*<sup>40</sup>.

---

40 Maria Izilda Matos, *ob. cit.*, 2013, p. 50.





## II

### ARTE, DEVOÇÃO E FÉ

#### CONTRIBUTOS PARA A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA



**«PROTEÇÃO E INVENTÁRIO DAS RELÍQUIAS HISTÓRICAS E  
MONUMENTOS ARTÍSTICOS [E] OBRAS DE INTERESSE  
NITIDAMENTE TURÍSTICO E DE EMBELEZAMENTO DA  
TERRA». POLÍTICAS PARA O PATRIMÓNIO, EM S. MIGUEL E  
SANTA MARIA, NO LUSTRO 1946-1950**

**Sofia Lapa**

*Universidade dos Açores / CHAM*

O breve estudo que aqui apresento sobre o tema das políticas distritais para o património cultural, em S. Miguel e Santa Maria, no lustro 1946-1950, surgiu no âmbito da investigação que venho desenvolvendo sobre o legado testamentário feito por Maria Francisca Borges de Medeiros Dias da Câmara (1869-1945) ao Museu Carlos Machado, comumente designado como «Legado da Condessa de Cuba». Com efeito, foi ao procurar conhecer quer a constituição quer o processo de incorporação museológica deste legado, ocorrido em 1947, que procedi, entre outras, à leitura de um conjunto de livros de actas da Comissão Executiva da Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada, então instituição de tutela daquele museu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Livros de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada, Livros n.º 115 a n.º 124. Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada (BPARPD). Livro n.º 115: 4 de janeiro a 17 de agosto de 1946, 200 p.; Livro n.º 116: 24 de agosto de 1946 a 15 de fevereiro de 1947, 200 p.; Livro n.º 117: 22 de fevereiro a 27 de setembro de 1947, 200 p.; Livro n.º 118: 4 de outubro de 1947 a 8 de maio de 1948, 200 p.; Livro n.º 119: 15 de maio a 18 dezembro de 1948, 200 p.; Livro n.º 120: 18 de

Para contextualização geral do tema que agora nos ocupa, recordemos o enquadramento legal do corpo administrativo que produziu a fonte documental sobre a qual incide o presente artigo.

O quinquénio em análise corresponde a um período de plena vigência do regime do Estado Novo (1933-1974), encontrando-se o território português organizado em três grandes unidades administrativas: o Continente, as Ilhas Adjacentes<sup>2</sup>, e as Colónias<sup>3</sup>.

No período salazarista, bem como no marcelista, os arquipélagos dos Açores e da Madeira manter-se-iam organizados em distritos autónomos, cada um dos quais agrupando um conjunto de concelhos de várias ilhas. Nos Açores, a administração distrital foi assegurada por três Juntas Gerais: a Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada, que administrava S. Miguel e Santa Maria; a Junta Geral do Distrito Autónomo de Angra do Heroísmo, que administrava a Terceira, S. Jorge e a Graciosa; e a Junta Geral do Distrito Autónomo da Horta, que administrava o Faial, o Pico, as Flores e o Corvo. Enquanto aqueles dois primeiros distritos mantiveram o regime autonómico aplicado pelo Decreto de 2 de março de 1895, o distrito do Faial adquiriu o estatuto autonómico pelo Decreto-Lei n.º 31095, de 31 de dezembro de 1940, decreto este da autoria de Marcelo Caetano (1908-1980), peça lapidar do direito legislativo português, que regulamentou a *Lei de bases da Administração do território das ilhas adjacentes* [Lei n.º 1967, 30 de abril de 1938] e aprovou o *Código Administrativo* e o *Estatuto dos Distritos das Ilhas Adjacentes*.

Ao abrigo deste *Estatuto*, cada uma das Juntas Gerais, órgãos da administração distrital, era composta por 7 procuradores, dos quais três natos<sup>4</sup>, e quatro eleitos quadrienalmente pelas câmaras municipais e organismos cor-

---

dezembro de 1948 (conclusão da acta) a 16 de junho de 1949, 200 p.; Livro n.º 121: 23 de junho a 15 de dezembro de 1949, 200 p.; Livro n.º 122: 22 de dezembro de 1949 a 11 de maio de 1950, 200 p.; Livro n.º 123: 18 de maio a 16 de novembro de 1950, 200 p.; e Livro n.º 124: 23 de novembro de 1950 a 19 abril de 1951, 200 p..

- 2 A designação “Ilhas Adjacentes”, aplicada aos arquipélagos açoriano e madeirense, surgiu pela primeira vez, em forma de lei, na *Constituição Política da Monarquia Portuguesa*, de 1822, artigo 20º.
- 3 Nesta altura, Cabo Verde, Guiné, S. Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e Goa, Damão e Diu. A designação de “colónias”, para o denominado território ultramarino, fora reforçada pelo Decreto-Lei n.º 22.465, de 11 de abril de 1933, republicando o *Acto Colonial* de 1930. Pela Lei n.º 2014/1951, de 11 de junho, passariam a ser designadas “Províncias Ultramarinas”.
- 4 Eram estes: o reitor do Liceu, o Delegado do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência, e o engenheiro director técnico das Junta Autónoma dos Portos, nos distritos de Ponta Delgada, de Angra e do Funchal, e o engenheiro director das obras publicas no distrito da Horta. Vid.: Decreto-Lei n.º 31 095, de 31 de dezembro de 1940, Artigo 9.º.

porativos do distrito<sup>5</sup>. O Presidente da Junta Geral era nomeado por quatro anos, pelo Governador Civil do distrito, de entre os procuradores eleitos<sup>6</sup>. As Juntas Gerais exerciam as suas competências quer directamente quer por meio de uma Comissão Executiva. Estas Comissões eram constituídas pelo presidente e por 2 procuradores, assistidos por Secretário.<sup>7</sup> As Juntas Gerais podiam deliberar a criação de qualquer órgão privativo de consulta, de carácter permanente ou transitório.<sup>8</sup>

Entre 1946 e 1950, a Comissão Executiva da Junta Geral de Ponta Delgada foi constituída pelas seguintes personalidades.

Entre janeiro de 1946 e dezembro de 1948, a Presidência da Junta foi assumida por Duarte Manuel Andrade Albuquerque Bettencourt (Ponta Delgada 1890-1950).

Foram vogais efectivos, neste triénio, João Bernardo de Oliveira Rodrigues (Ponta Delgada 1903-1993)<sup>9</sup> e João Alberto Pacheco Vieira (Ponta Delgada 1903-1993)<sup>10</sup>, e vogais substitutos, Francisco Salles Athayde da Câmara Velho Melo Cabral (Ponta Delgada 1909-1998)<sup>11</sup> e Luiz de Athayde Mota (Ponta Delgada 1912-Ribeira Grande 1969)<sup>12</sup>.

Entre 1 de janeiro e 9 de junho de 1949, Armando Cândido de Medeiros (Vila Franca do Campo 1904-Lisboa 1973) assumiu a presidência da Junta Geral de Ponta Delgada, e a partir dessa data<sup>13</sup>. João Hickling Anglim (Ponta Delgada 1894-1975), vogal efectivo desde janeiro de 1949, assumiu

---

5 Vid.: Decreto-Lei n.º 31 095, de 31 de dezembro de 1940., Artigo 8.º.

6 Vid.: Decreto-Lei n.º 31 095, de 31 de dezembro de 1940, Artigo 8.º, n.º1.

7 Vid.: Decreto-Lei n.º 31095, de 31 de dezembro de 1940, Artigo 2.º.

8 Vid.: Decreto-Lei n.º 31095, de 31 de dezembro de 1940, Artigo 6.º.

9 Das 155 sessões realizadas entre 1946 e 1948, João Bernardo de Oliveira Rodrigues faltou a 15: 22 e 29 de março, 5, 12 e 19 de abril, 27 setembro, 1947; 20 e 27 de março, 3, 10 e 17 de abril\*, 19 e 26 de junho, 10 e 17 julho de 1948; \* A 13 de Março recebe licença da Comissão para ir a Lisboa durante 20 dias, oferecendo a sua disponibilidade para na capital poder “tratar de qualquer assunto para a Junta Geral”. Vid.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 13 de Março de 1948. Livro 118: 160. Neste lustro, assistiu ainda à sessão de 3 janeiro de 1949. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 3 de janeiro de 1949. Livro 120: 15v.

10 Das 155 sessões realizadas entre 1946 e 1948, João Alberto Pacheco Vieira faltou a 17: 10 de janeiro, 7 e 28 de fevereiro, 12 de junho\*, 24 de julho, 11, 18 e 25 de setembro, 2, 9, 16, 23 e 30 de outubro, 6, 13, 20 e 27 de novembro\*\*, e 4 de dezembro de 1948. \*Por doença. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 12 de junho de 1948. Livro n.º 19: 26v. \*\* Por viagem de estudo aos USA. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 21 de agosto de 1948. Livro n.º 119: 91v-92.

11 Presente em 18 sessões: 3 agosto 1946; 22, 29 de março, 5 e 12 de abril de 1947; 20 e 27 de março, 3, 10 e 17 de abril, 19 e 26 de junho, 10, 17 e 24 julho, 11, 18 e 25 de setembro de 1948.

12 Presente em 15 sessões: 17, 24 agosto de 1946; 27 setembro, 2, 9, 16 de outubro de 1947; 4, 11, 18 e 25 de outubro, 6, 13, 20 e 27 novembro, 4 de dezembro de 1948.

13 Até dezembro de 1950, não participou em mais sessões desta Comissão.

a presidência da Junta Geral entre junho desse ano e dezembro de 1950<sup>14</sup>.

De janeiro de 1949 a dezembro de 1950, João Alberto Pacheco Vieira manteve-se como vogal efectivo<sup>15</sup>, Luís de Athayde Mota foi vogal efectivo<sup>16</sup>, e Francisco Salles Athayde da Câmara Velho de Melo Cabral manteve-se como vogal substituto<sup>17</sup>.

Quanto aos secretários da Comissão Executiva, no período analisado, entre janeiro de 1946 e 29 de janeiro de 1949, Francisco Manuel do Rêgo Costa foi o Secretário efectivo da Comissão da Junta Geral. A partir desta data, António de Borba Vieira passou a assegurar o secretariado das sessões. Ao longo dos 5 anos aqui considerados, quer um quer outro, foram pontualmente substituídos por Luís Jacinto Carvalho, também funcionário da Junta Geral.

No quinquénio em análise, a Comissão Executiva da Junta Geral reuniu 261 vezes, numa média de 52 vezes por ano. Estas sessões tinham lugar no Palácio da Conceição, em Ponta Delgada. Eram semanais, sempre que possível aos sábados e da parte da tarde.<sup>18</sup>

A reflexão aqui partilhada, sobre o tema das políticas distritais para o património cultural, tem como pano de fundo a definição de património consignada na Lei de Bases do Património Cultural Português<sup>19</sup>, quer no que respeita ao entendimento dos valores que o definem, quer à sua diferenciação nas grandes áreas do Património Imóvel, Móvel, e Imaterial. Quanto à Paisagem, ela é aqui perspectivada, simultaneamente, como manifestação cultural e como elemento do Património Natural<sup>20</sup>. É dela que nos ocuparemos primeiro.

14 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 5 de fevereiro de 1949. Livro n.º 120: 59. Vid. também: IBIDEM. Acta da sessão de . Livro n.º 121: 195; e IBIDEM. Acta da sessão de 28 dezembro de 1950. Livro n.º 124: 64.

15 Assistiu a 99 sessões. Faltou a 14 sessões: 7 e 21 de abril, 8 de setembro, 10 de novembro, 9 de dezembro de 1949; 13 de julho, 21 e 28 de setembro, 6, 12, 19 e 26 de outubro, 2 e 9 de novembro de 1950.

16 Assistiu a 53 sessões, faltando apenas à sessão de 29 de setembro de 1949. Em 1950, não assistiu a 44 sessões, tendo estado presente em 8 sessões: a 13 julho, 28 de setembro, 6, 12, 19 e 26 de outubro, 2 e 9 de novembro.

17 Das 106 sessões realizadas nesse período, esteve presente em 27: a 22, 29 e 31 de dezembro de 1949; 12 janeiro, 6 e 13 abril, 25 de maio, 6, 13, 20 de julho, 7, 14, 21 e 28 setembro, 6, 12, 19, 26 de outubro, 2, 9, 16, 23 e 30 de novembro, 7, 14, 21, e 28 de dezembro de 1950.

18 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 4 de janeiro de 1946. Livro n.º 115: 2.

19 Lei 107/2001, de 8 de setembro.

20 “A paisagem contribui para a formação de culturas locais, e representa uma componente fundamental do património cultural e natural europeu, contribuindo para o bem-estar humano e para a consolidação da identidade europeia”. In.: *Convenção Europeia da Paisagem*, Florença, 2000. Acesso: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016802f3fb7> (Consultei a 2018.09.30)



**TABELA – Datas das sessões da GDAPD, 1946-1950. Total sessões: 261**

|      | jan | fev | mar | abr | mai | jun | jul | ago | set | out | nov | dez |
|------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 1946 | 4   | 2   | 2   | 6   | 4   | 1   | 6   | 3   | 7   | 7   | 2   | 7   |
|      | 12  | 9   | 9   | 13  | 11  | 8   | 13  | 10  | 14  | 12  | 9   | 14  |
|      | 19  | 16  | 16  | 20  | 18  | 15  | 20  | 17  | 21  | 19  | 16  | 21  |
|      | 26  | 23  | 23  | 27  | 25  | 22  | 29  | 24  | 28  | 26  | 23  | 28  |
|      |     |     | 30  |     |     | 29  |     | 31  |     |     | 30  |     |
| 1947 | 4   | 1   | 1   | 5   | 5   | 7   | 5   | 2   | 6   | 4   | 1   | 6   |
|      | 11  | 8   | 8   | 12  | 10  | 14  | 12  | 9   | 13  | 11  | 8   | 13  |
|      | 18  | 15  | 15  | 19  | 17  | 21  | 19  | 16  | 20  | 18  | 15  | 20  |
|      | 25  | 22  | 22  | 26  | 24  | 28  | 26  | 23  | 27  | 25  | 22  | 27  |
|      |     |     | 29  |     | 31  |     |     | 30  |     |     | 29  |     |
| 1948 | 3   | 2   | 6   | 3   | 1   | 5   | 10  | 7   | 4   | 2   | 6   | 4   |
|      | 10  | 7   | 13  | 10  | 8   | 12  | 17  | 14  | 11  | 9   | 13  | 11  |
|      | 17  | 14  | 20  | 17  | 15  | 19  | 24  | 21  | 18  | 16  | 20  | 18  |
|      | 24  | 21  | 27  | 24  | 22  | 26  | 31  | 28  | 25  | 23  | 27  | 27  |
|      |     | 28  |     |     | 29  |     |     |     |     | 30  |     |     |
| 1949 | 3   | 5   | 3   | 7   | 5   | 2   | 7   | 4   | 1   | 6   | 3   | 2   |
|      | 8   | 12  | 10  | 14  | 12  | 9   | 14  | 11  | 8   | 13  | 10  | 9   |
|      | 15  | 17  | 17  | 21  | 19  | 16  | 21  | 18  | 15  | 20  | 17  | 15  |
|      | 22  | 24  | 24  | 28  | 26  | 23  | 28  | 25  | 22  | 27  | 24  | 22  |
|      | 29  |     | 31  |     |     | 30  |     |     | 29  |     |     | 29  |
| 1950 | 5   | 2   | 2   | 6   | 4   | 1   | 6   | 3   | 7   | 6   | 2   | 7   |
|      | 12  | 9   | 9   | 13  | 11  | 8   | 13  | 10  | 14  | 12  | 9   | 14  |
|      | 19  | 16  | 16  | 20  | 18  | 15  | 20  | 17  | 21  | 19  | 16  | 21  |
|      | 26  | 23  | 23  | 27  | 25  | 22  | 27  | 24  | 28  | 26  | 23  | 28  |
|      |     |     | 30  |     |     | 29  |     | 31  |     |     | 30  |     |

FONTE: Livros de actas das sessões da CEJGDAPD. Livros n.º 115 a n.º 124. BPARPD.

Comecemos por recuar até maio de 1938, data em que Manuel Álvaro Madruga – açoriano e profundamente conhecedor do arquipélago, trabalhando na “Junta de Turismo” da “Costa do Sol”, no concelho de Cascais – participa no *Congresso Açoriano*, realizado em Lisboa, apresentando uma comunicação intitulada “A indústria do Turismo”, na qual alerta para a necessidade de criação de infraestruturas que suportassem um “turismo de permanência”, sob pena de apenas se poder satisfazer “turistas relâmpago”. Referindo-se aos Açores, e concretamente a S. Miguel, defendia “Não pode haver turismo de permanência sem estradas. E para que os turistas de pas-

sagem se não tornem relâmpagos em viagens de foguete, é necessário que os pontos notáveis sejam acessíveis com comodidade e rapidez.”<sup>21</sup>.

Que *pontos notáveis* foram estes, 8 anos mais tarde, em 1946, e até dezembro de 1950, tanto quanto inferimos da leitura das cerca de 1860 páginas dos Livros de actas aqui em foco? Todos eles estavam localizados em S. Miguel - de referir que nestas actas, relativamente à ilha de Santa Maria, encontrei uma única passagem especificamente sobre o turismo, expressando uma preocupação com o bem estar dos turistas que poderiam vir a visitar a Vila do Porto<sup>22</sup>. Advirto, contudo, que como adiante veremos, Santa Maria foi também incluída no pedido de consulta sobre o Património Artístico Distrital, apresentado pela Junta Geral, em 1947.

Em S. Miguel, para aqueles que considera serem os “pontos desta ilha de indesmentível interesse turístico pela beleza paisagística que deles se disfruta”<sup>23</sup>, a Comissão delibera recorrentemente medidas de conservação e de melhoramento. Refiro-me concretamente aos Vales das Furnas e das Sete Cidades, com as suas Lagoas; e às três Estações Termas de S. Miguel - a da Ferraria, a das Furnas, e a da Caldeira da Ribeira Grande. São várias as medidas tomadas no sentido da conservação, da recuperação, e da criação de infraestruturas e de pequenos equipamentos, procurando a qualificação e até a monumentalização destes lugares.

Os acessos são a prioridade. De facto, nestas actas, é sistematicamente focada a questão do acesso, viário e pedonal, a estes locais. As estradas distritais, entre as quais as do “circuito do turismo” ou “estradas de turismo”, como também surgem referidas, nos seus vários troços, são um dos temas semanalmente tratados pela Comissão, sendo numerosos os ofícios relativos à necessidade de construção de novas estradas bem como à reparação da

21 Manuel Álvaro Madruga, “A Industria do Turismo”, *Livro do Primeiro Congresso Açoriano*, Ponta Delgada, Jornal da Cultura, 1995, p. 495. (1.ª ed., Lisboa, Casa dos Açores, 1940).

22 Trata-se de uma proposta do Presidente, João Hickling Anglim, apresentada após uma visita de serviço aquela ilha, de que se faça uma “recomendação à municipalidade de Vila do Porto, no sentido de se evitar que os lavradores continuem a fazer amontoados ou ‘palames’ de algas marinhas, no caminho que conduz do porto à parte alta da Vila, destinados a servir de fertilizantes das terras de sementeira, isto em virtude do seu mau aspecto e do cheiro desagradável que exalam principalmente por se tratar de um local hoje frequentemente visitado por muitos estrangeiros e nacionais”. IN.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 3 de março de 1949, Livro n.º 120: 85v-86. BPARPD. Dias depois, a 24 de março, a Junta recebe ofício do presidente da Câmara Municipal de Vila do Porto, tornando público o edital que “proíbe o depósito de algas marinhas nos terrenos adjacentes a estrada nacional, no troço que liga esta Vila ao cais”. IN.: IBIDEM, Acta da sessão de 24 de março de 1949, Livro n.º 120: 111-111v. BPARPD.

23 IN.: IBIDEM. Acta da sessão de 28 de dezembro de 1950. Livro n.º 124: 63-63v. BPARPD.

rede viária existente, à repavimentação, arranjo, ornamentação, reconstrução dos muros que as marginam, assim como ao reaproveitamento da madeira recolhida, para aquecimento de edifícios públicos<sup>24</sup>.

A Comissão negocia terrenos, por permuta, compra, ou até mesmo conseguindo que proprietários privados cedam pequenas parcelas das suas terras para o usufruto público<sup>25</sup>. Dependendo do volume de obras que cada caso exige, e da sua prévia orçamentação, assim a Junta delibera a libertação imediata de verba ou então delega a decisão de obra para os serviços de governo centrais, nomeadamente, para a Direcção Geral das Obras Públicas e para a Junta Autónoma das Estradas. Como exemplo, refiram-se os dois projectos apresentados, em maio de 1949, à Direcção Geral das Obras Públicas, para a construção de um caminho de acesso à Lagoa do Fogo.<sup>26</sup>

Devido à intervenção directa da Junta, os miradouros são valorizados como equipamento privilegiado de avistamento dos vales e das lagoas, e do mar. É proposta a construção de um Miradouro no Pico do Carvão (Sete Cidades)<sup>27</sup>; é recuperado e requalificado o Miradouro da Vista do Rei (Sete Cidades)<sup>28</sup>, e a construção de um miradouro no Cerrado das Freiras (a meio do vale das Sete Cidades)<sup>29</sup>; é proposta a construção de uma pequena es-

---

24 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 9 de fevereiro de 1946, Livro n.º 115: 28v-29. BPARPD.

25 Refira-se o caso, debatido na sessão de 2 de junho de 1949, relativo aos “terrenos a comprar pela Junta Geral para arranjo do Miradouro da Vista do Rei e do Jardim Pitoresco das Sete Cidades. José Jacinto Albuquerque de Bettencourt, proprietário destas terras, pede que a Comissão o esclareça “sobre as condições em que poderia ceder a esta Junta uma pequena parcela de mato destinada à construção do Miradouro da Vista do Rei e uma reduzida faixa de terreno à beira da Lagoa e ao longo das areias e escarpas do Jardim Pitoresco para a ligação da estrada do Túnel com a da Ponte dos Regos, de modo a completar-se aquele troço marginal.” In.: IBIDEM. Acta da sessão de 2 de junho de 1949. Livro 120: 186v-187. O proprietário manifesta a sua oposição às obras então previstas no Jardim Pitoresco da Lagoa das Sete Cidades, pois, segundo defende, e “atendendo apenas à preservação e defesa dos valores artísticos e belezas naturais da nossa terra, não poderei nunca pôr-me de acordo com o critério que leva à mutilação e irremediável destruição da harmonia natural e do aspecto e equilíbrio com que foi concebido esse pequeno parque, que resultou num dos mais lindos entre todos os que foram executados pelo genial artista paisagista que foi meu tio António Borges de Medeiros e Câmara.” In.: IBIDEM. Acta da sessão de 2 de junho de 1949. Livro 120: 186v-187.

26 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 28 de maio de 1949, Livro n.º 120: 169. BPARPD.

27 A proposta é apresentada por João Hickling Anglim, referindo a sua localização, “a pequena distancia da estrada”, tratando-se de “uma vista panorâmica interessante, mas desconhecida da grande maioria das pessoas”. Para mais, sabia que o proprietário cederia o terreno necessário para este miradouro. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 10 de março de 1949, Livro n.º 120: 93. BPARPD.

28 Luís Bernardo Leite d’Athaíde (adiante, Luís B. L. Athaíde), pintor e Director da Secção de Arte do Museu Carlos Machado, é convidado para fazer “um pequeno projecto dos trabalhos a efectuar” neste miradouro. Vid. IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 95.

29 “Donde pudesse ser admirado o panorama das lagoas quando da Vista do Rei as circunstâncias climáticas não permitissem. [...] De custo muito diminuto, pois o seu arranjo seria no mesmo estilo do Pico do Carvão”, com “paredes de protecção baixas e feitas em leiva.” Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 95.

trada de ligação da estrada nacional à Vista do Pico do Ferro (Furnas)<sup>30</sup>; e delibera-se a orçamentação de uma estrada de acesso ao Miradouro do Escalvado (Várzea), considerando-o “um dos pontos desta ilha de indesmentível interesse turístico pela beleza paisagística que dele se disfruta”<sup>31</sup>. Assim, a Junta Geral investe no seu “arranjo arquitectónico”, melhora os acessos a estes locais, sinalizando-os para que os seus visitantes possam ficar minimamente informados sobre eles<sup>32</sup>.

Para as Lagoas das Furnas e das Sete Cidades, a Comissão delibera a construção de estruturas de vedação e proteção dos caminhos que parcialmente as contornam, negociando permutas e aquisições de terrenos, bem como a construção de pequenos equipamentos<sup>33</sup>, como embarcadouros<sup>34</sup>. Como complemento da estação de veraneio do Vale das Furnas, a Junta detecta a urgência em construir acessos para a Praia do Fogo da Ribeira Quente, “praia de banhos de mar [...] complemento indispensável de uma estância de veraneio que, uma vez dotada com o referido melhoramento, deverá ser, talvez, a única, no mundo, com uma praia de tal natureza à sua disposição.”<sup>35</sup>.

Ainda que progressivamente venham a ser procuradas para lazer, no período analisado as estações termais são essencialmente lugares para usufruto medicinal, estando abertas apenas durante a “época termal”, de 1 de julho a 1 de setembro. O seu edificado está sob a responsabilidade da Junta Geral, sendo alvo de várias intervenções de manutenção<sup>36</sup>.

30 Vid. IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 94v.

31 In.: IBIDEM. Acta da sessão de 28 de dezembro de 1950. Livro n.º 124: 63-63v.

32 Estas placas em azulejo com os nomes dos principais miradouros, que ainda hoje os sinalizam, foram executadas na Fábrica de Loiça da Lagoa. Vid. IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 96.

33 Luís B. L. Athaide é convidado pela Junta “para fazer os estudos dos arranjos urbanísticos” da envolvente da Caldeira das Furnas. Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 96.

34 João Hickling Anglim, na sequência da visita de serviço que efectuou ao Vale das Sete Cidades, sugere a “construção de três embarcadouros nas lagoas, sendo dois na extremidade da Ponte dos Regos e o terceiro junto ao túnel de vazante das águas das lagoas”. In.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 95v.

35 João Hickling Anglim, na sequência da sua visita de serviço ao concelho da Povoação, propõe “o estudo de uma estrada de acesso à Praia do Fogo da Ribeira Quente, em continuação da actual estrada da Igreja, dando-se assim possibilidade de alargamento da área de construções daquela freguesia, que luta com dificuldades para tal fim, dado que o mar lhe rouba constantemente terrenos e ainda de proporcionar aos turistas do Vale das Furnas acesso fácil à praia de banhos de mar.” In.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 95v.

36 Nos estabelecimento termal da Ferraria, são despendidas verbas para arranjos do edifício, Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 9 de março de 1946; Acta da reunião da sessão de 9 de novembro de 1946. Livro n.º 116: 85v.; e Acta da sessão de 1 de junho de 1950. Livro n.º 123: 24; e para a reparação do caminho

As deliberações tendentes à preservação e ao aumento do património florestal, medidas de preservação da natureza mas também de criação ou de melhoria das condições da sua fruição pública, quer por turistas quer por habitantes locais, são criteriosamente planificadas pela Comissão, preocupada em ter um controlo efectivo sobre a florestação: inventariando as espécies florestais<sup>37</sup>; adoptando estratégias precisas de plantação de espécimenes<sup>38</sup>; estabelecendo as condições em que podiam ser feitos cortes e abates de árvores ou, pelo contrário, tomando medidas de interdição do corte ou da recolha de espécimenes vegetais<sup>39</sup>, adoptando medidas de controlo rigoroso das zonas de pastagem, nomeadamente, interditando a passagem de gado perto das áreas de circulação turística das Lagoa das Furnas e das Lagoas das Sete Cidades, vigiando a sua preservação<sup>40</sup>.

Ocasões houve em que a Junta Geral interveio no sentido de alertar as entidades da administração municipal para a valorização de determinados locais. Refiram-se os casos, ambos tratados em reuniões de março de 1949, do “plano urbanístico das Sete Cidades”<sup>41</sup>, e o da Praia do Pópulo. Na sessão de 17 de março de 1949, a Comissão solicita à Municipalidade de Ponta Delgada, a elaboração de um plano urbanístico da Praia do Pópulo e envolvente, já que esta, “pela sua excepcional situação e excelentes condições, oferece a população desta cidade e arredores, diversão bastante apreciada, principalmente nos meses de Verão.”<sup>42</sup>.

---

de acesso a este edifício termal. Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 14 de junho de 1947. Livro n.º 117: 104; e Acta da sessão de 30 de junho de 1949. Livro n.º 121:10-10v.; e Acta da sessão de 27 de julho de 1950. Livro n.º 123: 78v-79.

37 Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 11 outubro de 1947. Livro n.º 118: 11.

38 O exemplo mais completo, pela descrição minuciosa da intervenção proposta, é o da Lagoa das Furnas, em março de 1949. Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 94v-95v. Refiram-se ainda outros dois casos, o de uma remessa de 2 mil pés de eucalipto que chegaria a S. Miguel pelo vapor “Monte Brasil”, a sair do porto de Leixões nos primeiros dias de abril de 1949. In.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 7 de abril de 1949. Livro n.º 120: 133v.; e a verba de 22 mil escudos, disponibilizada pela Junta, em fevereiro de 1950, para “arborização de estradas, plantação de hortências, etc.” Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 16 de fevereiro de 1950. Livro n.º 122: 98.

39 Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 20 agosto de 1947. Livro n.º 117: 167v., e IBIDEM. Acta da reunião da sessão 24 de março de 1949 Livro n.º 120: 111v-112.

40 Em março de 1949, a Comissão oficia o engenheiro chefe da circunscrição Florestal de Ponta Delgada, alertando-o para a necessidade de impedir o assoreamento das lagoas da Ilha, designadamente das Lagoas das Furnas e das Sete Cidades. Vid.: IBIDEM. Acta da reunião da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 96.

41 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 10 de março de 1949. Livro n.º 120: 95v.

42 In.: IBIDEM. Acta da sessão de 17 de Março de 1949. Livro n.º 120: 106. BPARPD.

Estas actas documentam também iniciativas de “propaganda turística” em que a Junta Geral esteve envolvida<sup>43</sup>. Em dezembro de 1947, autoriza a cedência de 3 peças do acervo do Museu Carlos Machado – um registo do Senhor Santo Cristo, um capote e um capelo - para uma “exposição de propaganda micalense a realizar no Funchal”<sup>44</sup>; em junho de 1949 disponibiliza uma pequena verba para “o financiamento de propaganda turística da Ilha de S. Miguel” a ser distribuída num evento na Feira Popular de Lisboa (julgo tratarem-se de desdobráveis impressos)<sup>45</sup>. Da parte do Secretariado Nacional de Informação e Cultura / SNI, recebe, em dezembro de 1948, um pedido de cedência de “objectos de arte micalense” para integrar uma “exposição no Museu de Arte do Povo de Lisboa”, então recentemente inaugurado<sup>46</sup> e, em maio de 1950, a Nacional Filmes, Limitada dirige à Junta Geral um pedido de apoio financeiro, que esta concede, para filmagens das Festas do Senhor Santo Cristo e de “aspectos paisagísticos e folclóricos deste distrito” a fim de ser realizado um “documentário cinematográfico sobre a Ilha de S. Miguel”<sup>47</sup>.

No meio urbano, em Ponta Delgada, estamos então num período em que a cidade é repensada<sup>48</sup> dando-se início, em 1947, à obra de adjudicação da Avenida Marginal<sup>49</sup>.

Quatro dos seus edifícios – três dos quais *património imóvel* adstrito ao Estado – são, periodicamente, tema das sessões da Comissão Executiva da Junta Geral: o antigo Convento da Graça, onde estava instalada a Biblioteca Pública de Ponta Delgada<sup>50</sup>; o antigo Convento de Santo André, onde, desde

43 Sobre este tema, Vid.: Jorge Ramos do Ó, “Propaganda, um conceito moderno”, *Os anos de Ferro. O dispositivo cultural durante a «Política do Espírito», 1933-1949*, Lisboa, Estampa, 1999, 237-32.

44 In.: IBIDEM. Acta da sessão de 20 de dezembro de 1948. Livro 118: 82v.

45 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 2 de junho de 1949. Livro 120: 185-185v.

46 A Comissão encarrega a Secção de Etnografia do Museu Carlos Machado de “adquirir objectos de arte popular micalense [devendo] remete-los aquele organismo cultural, com a recomendação de ser reembolsada esta Junta Geral no caso de não se verificar a sua devolução.” In.: IBIDEM. Acta da sessão de 18 de dezembro de 1948. Livro n.º 120: 6.

47 Sobre o filme “Documentário cinematográfico sobre a Ilha de São Miguel”, Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 27 de abril de 1950. Livro n.º 122: 181; Acta da sessão de 29 de junho de 1950. Livro n.º 123: 48v-49; e Acta da sessão de 19 de outubro de 1950. Livro n.º 123: 161-162v.

48 Sobre o Plano de Urbanização de Ponta Delgada, Vid.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 4 de maio de 1946. Livro n.º 115: 99-100, e IBIDEM. Acta da sessão de 11 de maio de 1946. Livro n.º 115: 105.

49 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 23 de Agosto de 1947. Livro n.º 117: 155.

50 Sobre este tema, Vid.: Susana Serpa Silva, “Notas para a história da Biblioteca Pública de Ponta Delgada”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 12, Coimbra, Centro de História da Sociedade e Cultura, Universidade de Coimbra, 2012, p. 285-321.



a década de 1930, estava instalado o Museu Carlos Machado<sup>51</sup>; o Palácio do Governo Civil (Palácio da Conceição) e a Igreja a este anexa<sup>52</sup>.

Para todos eles, foram sendo tomadas medidas de conservação do edificado, quer do seu exterior - arranjo de telhados<sup>53</sup>, reparação e caiação das fachadas<sup>54</sup>, limpeza das cantarias<sup>55</sup>, arranjo de jardim anexo<sup>56</sup>, etc. – quer dos interiores – arranjo de soalhos, de tectos e de paredes com infiltrações<sup>57</sup>, das instalações eléctricas, etc. – exigidas devido ao estado de degradação arrastada dos edifícios<sup>58</sup>, ora tomadas como medidas de prevenção<sup>59</sup> ora como medidas de urgência após a ocorrência de tempestades.

De todos estes edifícios, aquele que teve uma intervenção mais continuada, ao longo deste período, foi o Convento de Santo André/ Museu Carlos Machado. Em janeiro de 1946 decorria ainda a primeira fase das obras do

---

51 Vid.: Igor Spínola França, *Programação Museológica e espaço arquitectónico. O Museu Carlos Machado de Ponta Delgada, Açores*. Dissertação de Mestrado em Património, Museologia e Desenvolvimento. Orientação: Madalena D'Alfonso. Coorientação: Rui de Sousa Martins. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2008. Sobretudo, cap. 4: “A instalação e Construção num novo espaço (1934-2006)”, pp. 89-131.

52 “Pela Direção Geral da Fazenda Pública, vai a Junta Geral pedir ao Governo (Ministro das Finanças), que lhe seja entregue o edifício da Igreja da Conceição, para que fiquem a cargo deste corpo administrativo as obras da sua reparação e conservação, continuando, no entanto, a Igreja afecta ao culto”. In.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 21 de dezembro de 1946. Livro 116: 145v.

53 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 26 de outubro de 1950. Livro n.º 123: 167v.

54 A Junta autoriza a despesa de uma verba de 500 escudos “a fim de serem douradas as janelas da parte da areada do claustro do Museu Carlos Machado, evitando-se o crescimento de ervas.”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 9 de novembro de 1946. Livro n.º 116: 85.

55 No outono de 1947, a Comissão “manda limpar as cantaria da Igreja de N. S. da Conceição, cujo o edifício se acha incorporado no do Governo Civil deste distrito, de forma a restituí-lo à sua beleza arquitectónica natural”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 4 de outubro de 1947. Livro 118: 6v.

56 Em julho de 1949, a Junta autoriza o transporte “de pedra de cantaria, em caminhão privativo, para o edifício do Museu Carlos Machado, e “a colocação de tetim nas ruas do jardim do mesmo Museu”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 7 de julho de 1949. Livro n.º 121: 15. E em setembro desse ano, a Comissão autoriza a substituição, por árvores novas, das árvores mortas do Jardim do Museu, “dado o mau aspecto que causa o seu estado actual”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 15 de setembro de 1949. Livro n.º 121: 85v. A partir de janeiro de 1950, a conservação do Jardim anexo ao antigo convento de Santo André fica a cargo do Museu Carlos Machado, sendo a sua manutenção incluída no orçamento anual ordinário, quando até então estivera confiada à Estação Agrária do Distrito de Ponta Delgada. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 5 de janeiro de 1950. Livro n.º 122: 40. São feitas reparações na cerca. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 6 de julho de 1946. Livro n.º 115: 152v-153v.

57 In.: IBIDEM. Acta da sessão de 28 de abril de 1949. Livro 120: 144-145v.

58 Como é o caso da Igreja de Nossa Senhora da Conceição “anexa ao Governo Civil deste distrito”. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 15 de setembro de 1949. Livro n.º 121: 68-68v.

59 A 21 de agosto de 1948, a Comissão encarrega o engenheiro Clemente Soares de Medeiros de “verificar se o pavilhão onde funciona o Instituto Cultural de Ponta Delgada, e, duma maneira geral, o edifício do Museu Carlos Machado, se encontrava em condições de segurança contra o risco de incêndio”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 21 de agosto de 1948. Livro n.º 119: 90v.

“Plano de melhoramentos do Museu”<sup>60</sup>, prevendo-se a conclusão da segunda fase para 1949<sup>61</sup>. No entanto, como vimos, no início de 1950 continuavam a ser feitos pedidos de intervenção urgente em várias salas do Museu<sup>62</sup>.

Estes dois equipamentos culturais, museu e biblioteca pública, no período em análise, beneficiaram de importantíssimas incorporações, o que obrigou mesmo à ampliação quer da área de depósito quer da área de exposição dos seus edifícios.

Para a Biblioteca Pública, é comprada a Livraria José do Canto<sup>63</sup> e, após uma longa fase de tentativa de aquisição, dá entrada para o seu acervo uma obra fundamental da história e da cultura nacionais, o manuscrito autógrafo das *Saudades da Terra*, de Gaspar Frutuoso, doado pelo 3º Marquês da Praia e Monforte, “pertencente ao espólio dos seus antepassados”<sup>64</sup>.

O museu vê aumentado o seu acervo e, conseqüentemente, diversifica as suas secções. No início de 1950, passam a existir 7 Secções no Museu Carlos Machado. Para além das Secções de Zoologia, de Botânica, de Mineralogia, da Secção de Arte – criada em 1912, desde então e até 1953, dirigida por Luís B. L. Athaíde (Ponta Delgada 1883-1955) – e da Secção de Etnografia – desde 1949 dirigida por Armando Cortes Rodrigues (1891-1971)<sup>65</sup> – foi

60 A Junta Geral recebe da Secretaria de Estado das Obras Públicas, por Despacho de 18 de janeiro de 1946, 147 mil escudos “para a obra de melhoramentos no Museu Carlos Machado (primeira fase)”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 9 de fevereiro de 1946. Livro n.º115: 27v-28. A Direção Geral dos Serviços de Urbanização, por ofício de 13 março de 1946, autoriza a obra de melhoramentos no Museu Carlos Machado, por administração directa. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 30 de março de 1946. Livro 115: 70 e também as actas das sessões de 22 de junho de 1946. Livro n.º115: 143; de 11 de janeiro de 1947. Livro n.º 116: 163v; e de 8 de fevereiro 1947. Livro n.º 116: 186. Em abril de 1947, a Comissão recebe ofício do Museu, de 10 de abril de 1947, pedindo “autorização para dar início aos trabalhos da obra de Restauro do coros, torreões e outras dependências do antigo convento e igreja de Santo André”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 12 de abril de 1947. Livro n.º117: 47v-48. Embora, em maio de 1947, não estejam ainda concluídos os “trabalhos da 1.ª fase”, a Junta autoriza verba para dar início à 2.ª fase da obra. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 24 de maio de 1947, Livro n.º117: 80v-81. Vid. também: IBIDEM. Acta da sessão de 31 de maio de 1947, Livro n.º 117: 86v-87.

61 Por ofício de 30 de outubro 1948, o prazo para a obra de “Melhoramentos a efectuar no Museu Carlos Machado” é prorrogado por mais 9 meses. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 30 de outubro de 1948, Livro n.º 119: 134.

62 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 19 janeiro de 1950. Livro n.º 122: 58. Vid. também: IBIDEM. Acta da sessão de 23 de março 1950. Livro n.º 122: 150.

63 A 21 fevereiro 1947, a Comissão Executiva viu autorizado pelo Ministério das Finanças subsídio para compra da Livraria José do Canto. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 22 de fevereiro de 1947. Livro 117: 2. Sobre o estudo deste fundo, Vid.: Maria Isabel Velho Cabral Reis Moura, *Contributos para o estudo da biblioteca particular de José do Canto*. Dissertação de Mestrado em Línguas e Literaturas Modernas. Orientação: Leonor Sampaio da Silva. Universidade dos Açores. Ponta Delgada, 2015.

64 Vid.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 11 de maio de 1950. Livro n.º 122: 194.

65 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 8 de janeiro de 1949. Livro n.º 120: 26v.

criada a Secção de Epigrafia, dirigida por Hugo Moreira (1918-2001)<sup>66</sup>.

Nas actas, vão sendo registadas as informações relativas às novas incorporações nas diversas secções do Museu. Espécimenes oferecidos à Secção de Zoologia<sup>67</sup>, vários objectos na Secção de Etnografia<sup>68</sup>, bem como outros na Secção de Epigrafia<sup>69</sup>.

A incorporação do legado testamentário de Maria Francisca Borges de Medeiros Dias da Câmara, em 1947<sup>70</sup> obrigou à criação de uma nova sala de exposição na secção de artes, a qual, em homenagem aquela benemérita, foi chamada “Sala da Condessa de Cuba”<sup>71</sup>. Mas ao longo deste período de 5 anos, o Museu recebeu outras doações de pintura<sup>72</sup>, de mobiliário<sup>73</sup>, bem como de documentação histórica<sup>74</sup>.

---

66 Criada a 19 de janeiro de 1950. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 19 janeiro de 1950. Livro n.º 122: 61v-62.

67 Esta Secção recebe em outubro de 1949, da Empresa Baleeira das Capelas, um cetáceo com 4 metros e 80 de comprimento, arpoado uma semana antes Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 27 outubro 1949, Livro n.º 121: 133v. E em janeiro de 1950, duas aves, de espécie não especificada na acta. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 9 janeiro de 1950. Livro n.º 122: 47.

68 Refiram-se dois exemplos. Em dezembro de 1948, é proposta a aquisição “duma coleção de ferramentas usadas nesta ilha, executadas em miniatura pelo Senhor Manuel da Costa Almeida, há pouco expostas nesta cidade”. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 4 de dezembro de 1948. Livro n.º 119: 174v]. Em fevereiro de 1950, é incorporado o “trabalho em buxo do Senhor Eugénio Gago da Câmara, intitulado *Transporte de vinho*”. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 23 fevereiro 1950. Livro n.º 122: 102.

69 Luís B. L. Athaíde, que até 1950, na sua qualidade de Director da Secção de Arte, tinha sob a sua responsabilidade a “subsecção de Epigrafia”, informa a Junta de que irá incorporar no seu acervo um canhão cedido pela Junta Autónoma dos Portos, e que recebeu, de Hugo Moreira, “alguns brasões lavrados em pedra e outros mais trabalhos dignos de serem preservados e expostos, que se encontravam ao abandono e em risco de se perderem.” In.: IBIDEM. Acta da sessão de 22 dezembro 1949. Livro n.º 122: 8v. Mariano de Figueiredo Lima, da freguesia de S. Roque, oferece uma cruz de pedra “datada de 1600 e tendo esculpidos os instrumentos da Paixão”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 10 de agosto de 1950. Livro n.º 123: 90v-91. O prior João de Melo Bolhões, ouvidor eclesiástico de Vila Franca do Campo, oferece “19 pedras tumulares, de diversas dimensões, datadas dos século XVI e XVI, tendo esculpidas várias inscrições”. In.: IBIDEM. Acta da sessão de 17 de agosto de 1950. Livro n.º 123: 96v. Atestando também esta dinâmica de incorporações, para o Quadro de funcionários entra um novo preparador, Henrique Barbosa de Medeiros. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 23 de agosto de 1947, Livro n.º 117: 158v. E “para trabalhos de catalogação, clarificações e outros trabalhos no museu”, é contratado Carlos de Assis Toucedo, assalariado em regime temporário. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 2 de fevereiro de 1946. Livro n.º 115: 26v] e a Acta da sessão de 6 de julho de 1946. Livro n.º 115: 157v-157v.

70 Este Legado é constituído por 111 peças, das quais: 35 pinturas, a óleo, datadas de entre o séc. XVI e o séc. XX; 65 gravuras; 9 bordados; 1 tapeçaria; e 1 escultura. Preparo artigo sobre este tema.

71 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 28 de julho de 1949, Livro n.º 121: 15v.

72 Alice Moderno “lega as suas obras de arte ao Museu Carlos Machado desta cidade”. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 23 de fevereiro de 1946, Livro n.º 115: 33v.

73 A “caixa dos órfãos”, “arca onde se arrecadavam os valores pertencentes aos menores e incapazes, móvel que raramente se encontra nas comarcas do País”, é transferida para o Museu Carlos Machado. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 19 janeiro de 1950. Livro n.º 122: 47.

74 Francisco de Ataíde Machado de Faria e Maia oferece ao Museu “várias cartas de bacharel e formatura dos anos de 1821 a 1867; e documentos da Ordem Militar de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, etc.” Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 5 de fevereiro de 1949. Livro n.º 120: 55.

Quase sempre sob a orientação do director da secção de arte<sup>75</sup>, entre 1946 e 1950, a Junta Geral deliberou a aquisição de várias pinturas para o Museu – obras de Domingos Rebelo, de Artur May, de Ezequiel Pereira e de Ernesto Korrodi<sup>76</sup>. Fez também duas encomendas: de um busto de Carlos Machado, em bronze<sup>77</sup>, e de um *Retrato da Condessa de Cuba*, a Domingos Rebelo<sup>78</sup>, ambas com o intuito de homenagear os retratados. Em setembro de 1950, é proposta a aquisição de quatro quadros de autor oitocentista desconhecido, devidamente avaliados pelo Director do Museu Nacional de Arte Antiga, João Couto<sup>79</sup>. Cumprindo uma política de conservação e de restauro patrimonial, também graças à intervenção directa de Luís B. L. Athaíde, no verão de 1949, a Junta autoriza a transferência para o museu, de um conjunto de elementos arquitectónicos - duas fachadas e vários elementos escultóricos - que sobreviveram à demolição da igreja do antigo convento de S. João, exigida pelas obras de construção do adro fronteiro ao novo Teatro Micaelense<sup>80</sup>, passando assim a estar preservados em contexto museológico<sup>81</sup>, bem como providencia intervenções de restauro em várias peças<sup>82</sup>.

75 O tema da qualificação das coleções de arte do museu Carlos Machado, da necessidade deste Museu ter um bom acervo artístico, condição exigida para que pudesse vir a exercer a sua função de educação artística, foi muitas vezes focado por Luís B. L. Athaíde. Esse foi, aliás, um dos pontos chave da sua intervenção no Congresso Açoriano, em maio de 1938, pedindo a proteção do Estado no sentido de dotar com um bom acervo de arte o único museu açoriano então existente. Vid.: Luís B. L. Athaíde, “A Secção de Arte do Museu de Ponta Delgada e a sua Missão Educativa”, *Livro do Primeiro Congresso Açoriano*, Ponta Delgada, Jornal da Cultura, 1995. [1.ª ed.: 1940].

76 Vid.: Livro de Actas das Sessões da Comissão Executiva da Junta Distrital de Ponta Delgada. Acta da sessão de 8 de março de 1947. Livro n.º 117: 21-21v. e Acta da sessão de 22 de março de 1947, Livro n.º 117: 30.

77 Vid. IBIDEM. Acta da sessão de 25 de setembro de 1948. Livro n.º 119: 113-113v.

78 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 29 de janeiro de 1949. Livro n.º 120: 40-40v.

79 Pertencentes aos descendentes de Guilherme Ficher Berquó de Aguiar. Renegociado o preço, a Comissão decide inserir no orçamento ordinário uma rubrica orçamental específica para esta aquisição, ficando a aguardar a sua aprovação. IBIDEM. Acta da sessão de 28 de setembro de 1950. Livro n.º 123: 145v-146. Luís B. L. Athaíde, também ele, enquanto director da Secção de Arte do Museu Carlos Machado, vai sendo solicitado para trabalho de avaliação de obras. Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 8 de maio de 1948. Livro n.º 118: 194v.

80 Vid.: IBIDEM. Actas da sessão de 7 de julho de 1949. Livro n.º 121: 15-15v.; de 11 de agosto de 1949 Livro n.º 121: 50- 50v.; de 25 de agosto de 1949. Livro n.º 121: 62., e de 28 de dezembro de 1950. Livro n.º 124: 63.

81 Em 1986, Nestor de Sousa, daria testemunho do quase total desaparecimento deste acervo, durante vários anos mantido amontoado, e por fim vendido em hasta pública. Vid.: Nestor de Sousa, *História da Arquitectura Religiosa em Ponta Delgada*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1986, p. 215.

82 Sobre os danos sofridos nas telas *Gerânios*, de Carlos Reis; *Passo com frades*, de Marciano Henriques, e no *tríptico de Natal*, de Domingos Rebelo, Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 8 de maio de 1948. Livro n.º 118: 194v, e Acta da sessão de 26 de junho de 1948. Livro n.º 119: 38v. Sobre o restauro da obra *Retrato de Bulhão Pato*, de Marciano Henriques da Silva, Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 11 de maio de 1950. Livro n.º 122: 192v-193, e Acta da sessão de 14 dezembro 1950. Livro n.º 124: 40.

De âmbito mais alargado, focamos, por último, as medidas tomadas pela Comissão Executiva, com o objectivo de ficar melhor preparada para agir no sentido da “protecção de relíquias históricas e monumentos artísticos” das Ilhas sob a sua administração directa, tal como previam os *Estatutos das Ilhas Adjacentes*. Assim, em outubro de 1947, é pedido a Luís B. L. Ataíde que desenvolva um parecer “sobre o que deverá ser considerado Património de Arte no Distrito de Ponta Delgada”<sup>83</sup>. Menos de 1 mês mais tarde, o Director da secção de Arte do Museu Carlos Machado enviava resposta a este convite. Datado de novembro de 1947, este parecer constituirá, parece-nos, um documento chave do pensamento de Athaíde, crítico e rigoroso, no estilo didáctico deste bacharel em Direito. Desde logo, procede à identificação geral do “património distrital etnográfico e artístico” das ilhas do Grupo Oriental, nele incluindo:

- 1.º - *Todas as manifestações da actividade artística deixadas pelas gerações passadas, desde o século XV, até à actualidade, não só as pertencentes às artes chamadas eruditas, como às menores, existentes nestas duas Ilhas de São Miguel e Santa Maria.*
- 2.º - *Todos os objectos etnográficos, de especial interesse, e, particularmente as produções de Arte rústica do Distrito, que deverão ir sendo arrecadadas na secção de etnografia do Museu Dr. Carlos Machado, de Ponta Delgada, adquiridas pela Junta Geral à medida que as suas possibilidades forem permitindo.*

---

83 “Nestas duas ilhas de S. Miguel e Santa Maria parece serem raras as construções antigas que possam classificar-se de monumentos nacionais. Mas, muitas há de incontestável valor artístico ou histórico que merecem ser incluídas na designação de imóveis de interesse público e por conseguinte serem abrangidas pela respectiva legislação protectora. Igualmente existem espalhadas pelas duas ilhas, numerosas relíquias do nosso passado, como quadros, imagens e objectos de arte e etnografia, dignos de serem inventariados e devidamente protegidos. Enquanto a Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais não proceder a uma criteriosa classificação nos termos do Decreto n.º 23.565, de 12 de fevereiro de 1934 com a aplicação das competentes medidas de protecção, estão esses testemunhos da nossa actividade artística sujeitos aos estragos do tempo e às destruições e vandalismos dos homens, vulgares num meio em que, como o nosso, não existe o culto do passado e da arte antiga. Ora, pelo Estatuto dos Distritos Autónomos, é das atribuições da Junta Geral deliberar sobre a protecção e inventário das relíquias históricas e monumentos artísticos do distrito. A defesa do nosso património de arte constitui, pois, uma obrigação deste Corpo Administrativo, mas para a efectuar é necessário primeiramente definir o que deve ser considerado como fazendo parte desse património. Não se sentindo a Junta Geral com competência para o fazer, missão que exige um profundo conhecimento da arte e arqueologia regionais julgo conveniente encarregar de tal, pessoa de reconhecida idoneidade, a qual seria igualmente convidada para fazer o respectivo inventário e propor à Junta Geral as medidas de protecção que se lhe afigurem necessárias. Nestes termos, proponho que a Comissão Executiva convide o ilustre Director do Museu Carlos Machado, Senhor Doutor Luís Bernardo Leite de Athaíde a esclarecer a Junta Geral sobre o que deve ser considerado património de arte do distrito de Ponta Delgada e a organizar a protecção devida a esse património para cumprimento do disposto no artigo 24, n.º 8, do Estatuto dos Distritos Autónomos”. In.: Carta enviada pelo Presidente da Junta Geral a por Luís B. L. Athaíde. 18 de outubro de 1947. Livros de Processos de Correspondência Expedida Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada. Livro n.º 0640. BPARPD.



3.º - *Todas as peças de interesse arqueológico existente no Distrito.*

- #1 *Todos os edifícios públicos do Estado, Municipais e Distritais que possuam valor arquitectónico, ou envolvam interesse histórico, ou suas ruínas, incluindo as construções militares de outrora.*
- #2 *Todos os edifícios particulares que em suas traças, linhas, proporções e lavras, revelem valor arquitectónico; marquem uma fase de evolução da arte de construir, ou aos quais se prendam factos históricos de vulto, ou às suas ruínas.*
- #3 *Todos os edifícios religiosos – Igrejas, Ermidas e suas ruínas.*
- #4 *Tudo o que nos mencionados edifícios, (com excepção dos pertencentes a particulares) se encontrar, ou nas suas dependências e arrecadações, quer se trate de móveis ou de peças que sejam partes integrantes dos mesmos, como: produções de imaginária, desenho, pintura, decoração, lavra de pedra, ferro forjado, azulejaria, cerâmica, mobiliário, ourivesaria, tecelagem artística, joalharia, instrumentos musicos, obra de talha, indumentária, armaria, iluminura, bordados, flores artificiais, gravura, peças arqueológicas e etnográficas, particularmente as da arte rústica e, de uma maneira geral, todas as produções de artistas e de artífices micalenses e açorianos, ou estranhos, de proveniência continental ou estrangeira, e as de autoria ignorada, mas apreciáveis pelo seu valor artístico, ou pela sua antiguidade.”<sup>84</sup>*

De seguida, propõe que o inventário e a proteção daquele património seja assegurado por uma comissão de especialistas, da qual ele próprio se propunha fazer parte, finalizando com um texto muito próximo do que poderiam vir a ser os Estatutos dessa Comissão. Assim, é munida deste parecer, que a Comissão Executiva da Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada pede, em janeiro de 1948, à Direção Geral da Administração Pública e Civil que esclareça os seus membros a respeito da “protecção de relíquias históricas e monumentos artísticos” das Ilhas sob a sua administração directa.<sup>85</sup>

Em modo de conclusão a este estudo, pontual e breve, gostaria de frisar que apesar do modo exaustivo como trabalham os membros deste organismo, espelhado no Livro das Actas das suas reuniões, nas descrições

84 In.: Carta enviada por Luís B. L. Athaíde ao Presidente da Junta Geral. 6 de novembro de 1947. Livros de Processos de Correspondência Recebida Junta Geral do Distrito Autónomo de Ponta Delgada. Livro 0929. BPARPD.

85 Vid.: IBIDEM. Acta da sessão de 3 de janeiro de 1948. Livro n.º 118: 115v.



minuciosas das muitas iniciativas por ela deliberadas, iniciativas suportadas, também estas, por um conhecimento directo e especializado dos assuntos em questão, quer por parte do seu presidente quer dos seus vogais, enriquecidas com pedidos de consultas externas, é lento e penoso o desbloqueio de verbas, quando dependente de decisões dos organismos de governo central, sediados em Lisboa, o que corrobora o que vem sendo defendido como linha geral da política do Estado Novo, centralizador e autoritário, exercendo um controlo financeiro impeditivo de políticas efectivamente autonómicas por parte dos organismos de administração distrital das então chamadas ilhas adjacentes.

Por outro lado, a leitura destes Livros, confirma a sua enorme relevância para os Estudos do Património Cultural.<sup>86</sup> Quanto aos vales e lagoas, estações termais e praias que foram objecto de medidas de protecção e de valorização em termos da sua fruição pública, por parte da Junta Geral, segundo linhas de actuação que hoje designamos como ‘Turismo de Natureza’, e cuja génese, em moldes sócio-económicos modernos, remonta à década de 1930, cabe lembrar que essas medidas, no essencial, e tanto quanto a leitura destas actas nos permitiu concluir, convocam um mapa de paisagens que integra os locais que continuam a ser, em 2018, os pontos obrigatórios dos itinerários turísticos, hoje massificados, sendo a única grande excepção a Lagoa do Fogo.

Por último, reforçaria a importância desta fonte para uma história centrada nas biografias, nos desempenhos individuais de figuras como Luís B. L. Athaíde<sup>87</sup>; nas responsabilidades específicas de cada uma das personalidades que, em Ponta Delgada, reunia semanalmente em Comissão da Junta

---

86 Importará valorizá-la como fonte para temas específicos, como, por exemplo, o estudo das unidades industriais rurais e urbanas micaelenses, no âmbito dos Estudos do Património Industrial, hoje tão seriamente ameaçado, e mesmo de temas recentemente chegados aos Estudos do Património, como é o caso da água, elemento fundamental nos estudos da Paisagem. Para investigações relacionadas com este último tema, Vid.: Joana Rodrigues, *Contributo arqueológico para o conhecimento dos aquedutos em S. Miguel*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Orientação: Rosa Varela Gomes. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade dos Açores, 2010; e Anoukis Juliette Lourenço Graff, *Águas termais e termalismo em S. Miguel, Açores*. Dissertação de Mestrado em Geologia do Ambiente e Sociedade. Orientação: Rui Moreira da Silva Coutinho. Coorientação: Isabel Soares de Albergaria. Universidade dos Açores, 2017.

87 Sócio Honorário do Instituto Histórico da Ilha Terceira, fundado em 1942 e, tal como vários dos membros constituintes da Junta Geral neste quinquénio, João Bernardo de Oliveira Rodrigues, Armando Cândido de Medeiros, e João Hicking Anglim, sócio fundador do Instituto Cultural de Ponta Delgada, criado a 4 de dezembro de 1943, a acção de Luís B. L. Athaíde estendeu-se a numerosos organismos culturais açorianos contribuindo, nomeadamente, para a criação e consolidação de institutos que são hoje parte integrante de uma rede de conhecimento alargada.

Geral, avançando com as sugestões de administração do território das ilhas orientais açorianas, sendo, sem qualquer margem de dúvida, S. Miguel, o foco privilegiado das políticas do património cultural e do turismo, no lustro 1946-1950.

## **NOSSA SENHORA DA CANDELÁRIA NA ILHA DA MADEIRA DEVOÇÃO E REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICA**

**Rita Rodrigues**  
*SRTC / DRC / DSMPC*



“Nossa Senhora da Candelária (negra)”  
Pintura a óleo s/ tela, Século XVIII. Oficina de Tenerife (?)  
Capela da Ressurreição – Convento de Santa Clara – Funchal  
Foto: Rita Rodrigues – 2010

Segundo Raphael BLUTEAU, a Candelária é a «festa, ou Procissão, que vulgarmente se chama das Candeas, se celebra na Igreja Catholica em dous de Fevereiro no dia de N. Senhora da Purificação, com cirios acesos nas mãos, cerimonia com que o Papa Gelasio quis symbolizar a pureza da Virgem, & juntamente extinguir humas Festas Gentilicas, que se celebravam no principio de Fevereiro com velas acesas toda a noite, em honra de Februa May de Marte; como tambem as luminarias, que as mulheres punhão em memoria do Sacrificio, q. os Romanos fazião com velas acesas no Templo de Plutaõ, com o nome de Februus, crendo, que neste mez furtara elle a Proserpina, & que Ceres, sua Mãe, a andara buscando com tochas. Albino Flaco nas suas *Annotações Ad Maryrologium* 2. Februar. attribue ao Papa Sergio I. a instituição da dita Procissão, mas não da distribuição das Candeas.»<sup>1</sup>. Este culto reporta-se à comemoração do acto da purificação da Virgem depois do parto, pois as parturientes ficavam impedidas de entrarem no templo durante quarenta dias, e da apresentação de Cristo no templo, seguindo a tradição de Moisés, em que «Todo o primogénito pertencia a Deus e devia ser resgatado por meio de um sacrifício. Nessa ocasião, também se fazia a purificação da mãe e se oferecia um cordeiro. Quem era pobre podia oferecer duas rolas ou dois pombinhos (...)»<sup>2</sup>. No Oriente a festa é dedicada a Jesus e tomou a designação de «Apresentação» e no Ocidente de «Purificação» consagrada à Virgem<sup>3</sup>.

A festa da Purificação foi instituída pelo papa Sérgio I (pontificado: 687-701), sendo então intensificada a procissão das candeias, que tinha sido instituída em 492 pelo papa Gelásio I (pontificado: 492-496) para substituir as «Lupercais» ou «lupercalias», festividades pagãs, que decorriam no mês de Fevereiro em Roma, em honra de Lupércio, deus protector dos rebanhos, e de Februa, deusa do amor, entre outros. As candeias eram também festejadas em Constantinopla, Jerusalém e Antioquia. A candeia assumiu, na iconografia cristã, vários simbolismos. Afirmou D. Joseph de Barcia y Zambrana, bispo de Cádiz, que faleceu em 1695, «Que la candela sea symbolo

1 Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez & Latino: áulico, anatómico, architectonico ...*, Vol. 2, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, pp. 97-98, disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/candeia>.

2 S. Lucas 2: 21-24. Euclides Martins Balacin e Ivo Storniolo (trad., introd. e notas), *Bíblia Pastoral*, Ed. Paulistas, Libsoa, 1993, p. 1394.

3 S. Bernardino refere a «Lei da Purificação», «Lei da Apresentação do Primogénito» e «Lei da Virgem em redimir-se em apresentar o Primogénito». Joseph de Barcia Zambrana, *Despertador Christiano, Marial de varios sermones de Maria Santissima, nuestra Senora, en suas festividades, en orden de excitar a los fielles la devovion, amor, imitacion de la Reyna de los Angeles, y hombre* [1678], Madrid, 1761, p. 191.

de Jesus-Chisto», indicando a constituição da mesma: cera, algodão e luz. A cera correspondia às obras / actos / comportamentos humanos; o algodão significava a intenção / conduta, pureza, rectidão e verticalidade; a luz ensinava o exemplo / caminho a seguir e devia estar sempre acesa<sup>4</sup>.

«Apresentação» e «Purificação» reportam-se a diferentes episódios da vida de Jesus e de Maria mas comemorados no mesmo dia, 2 de Fevereiro, assim como a «Candelária» ou «Candeias» quando os cristãos pediam graças para perdoar as culpas, a vitória sobre os vícios e a misericórdia para as misérias humanas. Estas devoções marianas são muito antigas em Portugal. Há, por exemplo, uma referência a uma ermida de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Purificação, anexa ao Convento de S. Domingos, em Lisboa, que era tão antiga que «não se sabe o seu princípio»<sup>5</sup>. Lembremos que o Convento de S. Domingos foi fundado em 1242 por D. Sancho II (reinado: 1223-1248), acrescentado por D. Afonso III (reinado: 1248-1279) e depois por D. Manuel I (reinado: 1495-1521).

Os Açores também apresentam devoção à Senhora das Candeias, tendo uma freguesia no Concelho de Ponta Delgada (Ilha de S. Miguel), com uma igreja da Candelária, cuja cronologia é anterior a 1536, sendo o templo actual fruto de outra construção; uma ermida na freguesia de S. Mateus da Calheta, Concelho de Angra do Heroísmo (Ilha Terceira), do século XVII<sup>6</sup>.

Um estudo de Joaquim Oliveira Bragança, que não incluiu as regiões autónomas dos Açores e da Madeira, publicado em 1987, indicava a existência de cinco freguesias com a invocação à Senhora da Candelária, e que num universo de 3 736 freguesias portuguesas 1 032 eram dedicadas a Nossa Senhora<sup>7</sup>.

Na Madeira, a devoção à Senhora da Candelária está documentada através da edificação de capelas e altares, com as suas pinturas e imagens devocionais, mas também através de documentação arquivística: óbitos, casamentos, testamentos e confrarias. Existem referências às festividades das Candeias, com missas rezadas e cantadas, sermões, ornamentações, ramas e cheiros, como douramento de círios.

---

4 Joseph de Barcia Zambrana, *Despertador Christiano...*

5 Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano e História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e milagrosamente aparecidas, Livro Primeiro, Das Imagens do Arcebispado de Lisboa*, L.<sup>o</sup> I, 1722, pp. 50-51.

6 AA.VV., *Candelária, a sua tradição*, Gráfica Açoreana, Açores, DRC, 1999; José Carlos Costa (org.), *A freguesia da Candelária – Nas notas do cônego António Maria Nunes da Costa*, Gráfica “O Telegrapho”, Horta, 2013; Lopes Cruz, *Candelária* (monografia), Arquivo Histórico dos Açores; Carmo Rodeia, *Guia das freguesias rurais – Ponta Delgada – Candelária: os dias de luz*, CMPD, 2011.

7 Joaquim Oliveira Bragança, «A devoção dos portugueses a Nossa Senhora», *Communio / Revista Internacional Católica*, Ano IV, N.<sup>o</sup> 1 (1987), pp. 54-71.

Henrique Henriques de Noronha afirma que foi D. Jerónimo Barreto (1543-1589), enquanto bispo do Funchal (1574-1584), quem introduziu a devoção à «Senhora da Purificação, (...), [que] não tem vigília na Metropole de Lisboa, mas sim nesta Diocese, (...) como se ve da propria Constituição»<sup>8</sup>. Pelo menos desde finais do século XVI que a Câmara Municipal do Funchal assumia as despesas com a procissão e festa das Candeias: 1591 - «dois sirios de nosa Sr.<sup>a</sup>. das Candeas»; 1597 - «cera que deu p.<sup>a</sup>. N.<sup>a</sup>. S.<sup>a</sup>. das Candeas a Manoel Friz serieiro» (3\$400 rs); 1708 - gastos com cera; 1713 - gastos com cera (41\$420 rs)<sup>9</sup>. Também em Machico era a Câmara Municipal que suportava os custos da cera para as festas das Candeias, como atestam documentos camarários do século XVII<sup>10</sup>. Em S. Vicente, em 1624, as Candeias é uma das festividades religiosas referida<sup>11</sup>.

No que concerne a confrarias, na Igreja de S. Pedro, no Funchal, existiu uma dinâmica irmandade de N.<sup>a</sup>. Sr.<sup>a</sup> da Candelária, documentada desde 1600, da qual falaremos adiante<sup>12</sup>. No Estreito de Câmara de Lobos, na Igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Graça, também existia uma confraria da Candelária, documentada entre 1782 e 1803, que em 1786 e 1787 comprou castiçais<sup>13</sup>. Na Igreja de S. João Baptista, na Fajã da Ovelha (Calheta), estão bem documentadas as despesas que a confraria da Candelária, com altar próprio, apresentou entre 1796 e 1798, que incluía gastos com os padres e sua «comedoria» (2\$000 rs), cantores, incenso (\$700 rs), cera alugada e quebrada (\$150 rs e \$200 rs), sendo então tesoureiro José Correia Rodrigues. Foram apresentados pagamentos de foros e as despesas com os clérigos, auferindo o celebrante entre \$600 rs e \$700 rs; os padres vindos de fora recebiam \$800 rs a 1\$200 rs; o cantor Francisco Manuel \$800 rs. O dinheiro destinado à festa oscilava entre 4\$850 rs (1796) e 5\$500 rs (1798 e 1799). Em 1797, o tesoureiro «vendo a devoção da Senhora da Candelária» entregou 9\$000 rs «para ajuda dos frontais que

8 Henrique Henriques de Noronha, *Memórias Seculares e Eclesiásticas para a Composição da História da Diocese do Funchal na Ilha da Madeira* [1722], SRTC/CEHA, Funchal, 1996, p. 182.

9 Fátima Gomes, «Arqueologia de um ofício: o cerieiro», *Islenha*, n.º. 1, Jul.-Dez., 1987, DRAC, Funchal, p. 103.

10 Informação gentilmente cedida pelo professor e historiador Nelson Veríssimo.

11 AHDE, *Livro das Visitações de São Vicente: 1580 a 1699*, Cx. 4, Doc. 48, fl. 51vº.

12 AHDE, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup>. Sr.<sup>a</sup>. da Candelária*, L.º 9 e L.º 10; ABM, APEF, JRPC/CON, Cx. 5, Proc. 367.

13 ABM, APEF, JRPC/CON, Cx. 4, Proc. 251-255; Paulo Ladeira, *A Talha e a Pintura Rococó no Arquipélago da Madeira* (1760-1820), SREC/CEHA, Funchal, 2009, p. 99; Paulo Ladeira e Rita Rodrigues, «A Igreja de Nossa Senhora da Graça, Parte II - Contributos para o estudo do seu património», *Girão*, Vol. II, N.º 6, Câmara de Lobos, 2.º Semestre de 2011, p. 93, nota 97.





“Nossa Senhora da Candelária”

Madeira estofada, dourada e policromada

Finais do séc. XVII / Inícios do séc. XVIII

Oficina regional

Capela de Nossa Senhora da Candelária – Tabua – Ribeira Brava

Foto: Martim Velosa / DRC – 2018

se estão fazendo na cidade para o seo Altar»<sup>14</sup>.

Uma ermida de invocação à N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária foi edificada à Calçada de S.<sup>ta</sup> Clara (Funchal), pelo cônego António de Brito de Bettencourt e sua irmã, D. Helena de Vasconcelos, como prova o testamento de mão comum feito a 30 de Agosto de 1686, e o codicilo do testador de 28 de Novembro de 1687. A capela ficava junto do morgadio e casa térrea onde viviam os fundadores. O cônego António de Brito de Bettencourt, fidalgo capelão «da casa de Sua Majestade (...) Protonotorio (sic) Apostolico por sua Sanctidade»<sup>15</sup>,

---

14 ABM, JRPC/CON, Cx. 1, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária, Freguesia da Fajã da Ovelha, erecta a Igreja de S. João Baptista*. Informação gentilmente facultada pelo investigador Paulo Ladeira, a quem agradecemos.

15 ABM, JRC/2/32-3 (Ficha descritiva).

está registado no livro dos ordinandos, serviu na freguesia de S. Pedro<sup>16</sup> e foi clérigo e cônego na Catedral do Funchal, sendo visitador pelo Cabido da Sé em 1674 e 1676<sup>17</sup>. Foi ainda vigário nas igrejas de Machico e de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> do Calhau e provedor da Misericórdia do Funchal<sup>18</sup>. Era natural do Funchal (S. Pedro) e filho de Nicolau de Brito Oliveira, nascido em Dezembro de 1576, e de D. Maria Bettencourt e Freitas, cujo matrimónio data de 17 de Janeiro de 1602<sup>19</sup>. Foi sepultado na Sé. D. Helena de Vasconcelos, «mulher unesta que nunca cazou», faleceu «sem estado», e uma irmã, Joana do Sacramento, foi professa no Convento de Santa Clara<sup>20</sup>. Os instituidores impuseram o morgadio e casas onde viviam para cumprir os legados pios, como missas aos domingos e dias santos ditas na ermida da Candelária, com obrigação da realização das festas, e missa cantada e solene pregação no oitavário da Senhora da Conceição na Igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> do Calhau. São referidos criados e várias fazendas (Ribeira Brava – Campanário: sítios do Tranqual, Ribeira dos Melões, Tanque e Pinheiro; Câmara de Lobos: junto ao Convento de S. Bernardino; Funchal: Pico do Cardo). A primeira herdeira desta capela foi uma sobrinha, D. Úrsula de Brito, que recebeu do tio uma alcatifa de seda de estrado<sup>21</sup>, casada com o capitão Diogo de Ornelas e Vasconcelos<sup>22</sup>, e o último administrador foi Diogo de Ornelas de Frazão Sênior que cumpre as pensões em 1819, mas as missas são ditas na capela de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Guia, também à Calçada de S.<sup>ta</sup> Clara. Desconhece-se a data da demolição da Capela da Candelária ou se esta teve nova invocação, sendo que actualmente não existem ermidas nesta zona.

Próximo da referida Capela da Candelária está o vetusto Convento de Santa Clara do Funchal onde sobrevivem duas pinturas da Senhora das Can-

16 ABM, *Livro de Matrículas de Minoristas principiado em 18 de Março de 1628* (APEF, n.º 114), mf. 769, fl. 7; «Arquivo do Paço Episcopal do Funchal – Catálogo dos Microfilmes», Arquivo Histórico da Madeira, Vol. XXII, SRTC/DRAC, Funchal, 1999, pp. 304 (Doc. 206).

17 Localizado numa referência à Igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Graça do Estreito de Câmara de Lobos. APECL, *Livro de Provimientos (1607-1718)*, n.n.; DGARQ/ANTT, *Provedoria e Junta Real da Fazenda do Funchal*, L.º 966, fls. 26-26v.º.

18 ABM, JRC/2/32-3 (Ficha descritiva).

19 ABM, RP, *São Pedro*, L.º 93, fl. 113.

20 Henrique Henriques de Noronha, *Nobiliário genealogico das familias: que passarão a viver a esta Ilha d' Madeira depois do seu descobrimento, que foi no ano de 1420*, Indústria Gráfica Cruzeiro do Sul, S. Paulo, 1947, p. 86.

21 ABM, JRC/2/32-3 (Ficha descritiva).

22 Casaram a 7 de Junho de 1683. A cerimónia decorreu na casa do pai da nubente e com licença do arcediogo da Sé foi realizada pelo cônego António de Brito de Bettencourt, que assina o termo. D. Úrsula de Brito era filha do capitão António de Brito e de D. Isabel de Atouguia (?). ABM, RP, *S. Pedro*, L.º 120, fl. 33v.º.-34.

deias, ambas do século XVIII: “Nossa Senhora da Candelária (negra)”, hoje na parede do lado da Epístola da Capela da Ressurreição (claustro) e “Nossa Senhora da Candelária” (coro alto)<sup>23</sup>. Desconhecemos a data e processo de incorporação no convento. Serão provenientes da capela do cônego António de Brito de Bettencourt? Ou foram incorporadas no convento através de doação ou partilha de bens? Ou será fruto de devoção de uma freira clarissa?

“Nossa Senhora da Candelária (negra)”, pintura a óleo sobre tela (A. c.168 x L. c.140 cm), é de uma oficina de Tenerife ou executada por pintores canarianos de passagem ou residentes no Funchal. Identificam-se valores da estética contrarreformista veiculados pelo naturalismo expresso nas feições e corporeidade da Virgem; na valorização do detalhismo, na destreza e virtuosismo dos cromatismos, assim como nas texturas e brilhos dos materiais (sedas, veludos, rendas, jóias, vidros e cera); e na exploração plástica da variação lumínica (tenebrismo e claro-escurismo). A boca de cena é aberta por um cortinado, que imprime a sensação de espaço/profundidade, de rosa-salmão a parte superior (seda) e verde a parte inferior (veludo), igual ao manto da Virgem ricamente ornamentado com elementos vegetalistas a branco e dourado, cromatismo e padrão que se repetem no vestido de larga boca formando um triângulo. A Virgem, de rosto negro, lábios pequenos, carnudos e vermelhos, e sobrancelhas em arco, revela grande rigidez e pouca expressividade, contrastando com a doçura e traquinice do Menino, muito sorridente, também de feição negra, que se encontra nu e com uma desmesurada coroa, envolto num simples mantito branco e brincando com um objecto ou passarinho (?). As ricas coroas de ouro, que cobrem as suas cabeças, são de delicada filigrana. Outras jóias, de bom desenho, como a cruz, que a Virgem traz ao peito, o alamar, que prende o manto da Virgem sobre o seu ombro esquerdo, e o anel, na mão direita, e as pulseiras, de prata e pedras semipreciosas, exibem uma grande riqueza ornamental apelativa aos sentidos. Reforça esta magnitude a lua prateada, de pontas para cima, aos pés de Maria, com um querubim alado no centro. A Virgem, de corpo

---

23 Seguimos Rita Rodrigues, *A Pintura Proto-Barroca e Barroca no Arquipélago da Madeira, entre 1646 e 1750: A eficácia da imagem*, UMa, Funchal, 2012 (tese de doutoramento; policopiado); Isabel Santa Clara e Rita Rodrigues, «O espólio de pintura do Convento de Santa Clara do Funchal», in José Eduardo Franco (dir.) e João Paulo Oliveira e Costa, *Diocese do Funchal – A Primeira Diocese Global – História, Cultura e Espiritualidade*, Vol. II, Lisboa, 2015, pp. 285-314; Isabel Santa Clara e Rita Rodrigues, «Contributos para o Estudo das Pinturas do Convento de Santa Clara do Funchal», *Isleña*, nº 58, DRC, Funchal, Jan-Jun. 2016, pp. 19-64 e anexo documental. Vide também a recente publicação de Carlos Rodriguez Morales (ed.), *Imagen y Reliquia – Nuevos estudios sobre la antigua escultura de la Candelaria*, Ayuntamiento de San Cristobal de La Laguna, 2018.

inteiro, iconografia rara, pois a sua representação pictórica prima pela figuração de meio corpo, segura um grande círio aceso, aparatosamente decorado com efeitos dourados em relevo. Todo o colorido luminoso e claro do manto, vestido e cortinado, contrasta com o fundo negro, realçando a figura da Virgem com o Menino.

Segue esta pintura os modelos popularizados em Espanha, especialmente através da obra de Cristóbal Hernández de Quintana (1651-1725), executada em 1717 (Convento de Santa Catalina, La Laguna), cujo modelo tomou o próprio pintor para diferentes variações também seguidas pelos seus discípulos e alguns pintores anónimos (Santuario del Cristo de La Laguna<sup>24</sup>; Mosteiro *Scala Coeli*, Gran Canaria<sup>25</sup>).

N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária é de grande devoção popular nas Ilhas Canárias, especialmente em Tenerife, como protectora dos ilhéus, desde o século XV, e reverenciada quer pelos aborígenes (guanches), quer pelos europeus, sendo muito representada em pintura e escultura. A sua iconografia, devocional e piedosa, levou Pérez Sánchez a denominá-la de «trampantojos a lo divino»<sup>26</sup>. A devoção de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária negra foi difundida nos países da América Latina (Venezuela, Brasil e México), fruto da corrente migratória das gentes das Canárias, situação que deve ter ocorrido também na Madeira, que acolheu naturais daquelas ilhas, desde o século XV, como escravos<sup>27</sup>, soldados e mercadores, resultante das relações comerciais tendo por base o cobiçado “ouro branco” (açúcar) e os cereais, e mais tarde o vinho<sup>28</sup>, não esquecendo os serviços administrativos da governação insular durante o período da coroa dual (tempo dos Filipes: 1580-1640), havendo mesmo relacionamentos e compromissos matrimoniais entre madeirenses e canários. E na segunda metade do século XVIII assinala-se, na Madeira, a presença de um número significativo de pintores e douradores canários, sendo que nos séculos anteriores estão também sinalizadas outras profissões<sup>29</sup>. A cor negra

24 César Rodríguez Placeres e Remedios Sosa Díaz (coord. geral), *Gran Enciclopedia de El Arte en Canarias*, Tenerife, Ed. Centro de la Cultura Popular Canaria, 1998, p. 367.

25 AA.VV. e Diócesis de Canarias (org.), *La Huella y la Senda*, Islas Canarias, 2004, p. 74 (catálogo de exposição comemorativa dos 600 anos da fundação da Diocese).

26 AA.VV. e Diócesis de Canarias (org.), *La Huella y la Senda*, p. 74.

27 Desde 1483 que estão registados escravos das Canárias (Tenerife, La Laguna, Gomera e Gran Canaria), com algumas referências aos guanches canários. Alberto Vieira, *A escravatura na Madeira - Séculos XV a XVII*, Funchal, SRTCE/CEHA, 1991.

28 Alberto Vieira, «Canárias», *Aprender Madeira*, disponível em <http://aprenderamadeira.net/canarias/>, acessado a 14 de Janeiro de 2019.

29 Paulo Ladeira, *A Talha e a Pintura Rococó no Arquipélago da Madeira...*; Rita Rodrigues, *A Pintura Proto-*



“Nossa Senhora da Candelária”  
Pintura a óleo s/ madeira (c.A.225 x L.137 cm)  
Finais do século XVI / Inícios do séc. XVII  
Oficina nacional  
Sacristia - Igreja de S. Pedro – Funchal  
Fotos: Rita Rodrigues – 2012

da Virgem é atribuída ao escurecimento adquirido pelo excessivo fumo das velas, tão utilizadas no seu culto, ou relacionada com alguma prática funerária, pois muitas imagens desta invocação foram encontradas em catacumbas, sarcófagos, criptas ou grutas.

A outra pintura, “Nossa Senhora da Candelária”, também a óleo sobre tela (A. c.70 x L. c.60 cm), é mais modesta, no que concerne às qualidades plásticas, revelando factura muito *naïf*, sendo cópia de modelos comuns da *Virgen de La Candelaria*. Apresenta composição simétrica, centrada na Virgem, que traja longo vestido de pregueado rígido, e segura um círio. O Menino, no colo da Mãe, agarra um pássaro, pormenor que remete para os textos apócrifos referente à infância de Jesus, assinalando que este ressusci-



tou um passarinho e remetendo para a «Ressurreição», ou simbolicamente aludindo à «Paixão de Cristo» em que um pintassilgo tirou os espinhos da coroa do crucificado ficando com manchas vermelhas na sua plumagem, significando a ideia de morte. Esta iconografia aparece já durante a Idade Média e foi comumente representada por pintores renascentistas como os flamengos Robert Campin (1375-1444) e Albrecht Dürer (1471-1528), ou pelo italiano Rafael Sanzio (1483-1520). Na orla da túnica da Virgem vêem-se inscrições semelhantes, ainda que já deturpadas, às que descreve Frei Alonso de Espinosa no séc. XVI<sup>30</sup>.

Outra Capela de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária foi fundada por Álvaro Dias, lavrador, e por sua mulher, Maria Lourenço<sup>31</sup>, a 25 de Fevereiro de 1619, no Sítio dos Zimbreiros na Tabua, Ribeira Brava, onde possuíam terras produtivas e ricas em água de rega, sendo moradores na Ribeira da Caixa, na mesma freguesia<sup>32</sup>. Na historiografia madeirense apenas Peter Clode faz correctamente referência à instituição desta capela<sup>33</sup>, sendo a sua fundação erradamente atribuída à família Medeiros<sup>34</sup>.

Os instituidores compraram «um pedaço de terra», por seis mil e quinhentos réis, a Brás Pacheco, para edificarem esta ermida, imposta na sua terça, com todos os bens imóveis e de raiz, e rendimentos<sup>35</sup>, que «se fara na sua fazenda e lhe digão nella hua missa cantada» e doze rezadas<sup>36</sup>. Esta intenção vinha já de 1611, quando refere «hum canavialle aonde chamaõ o

30 Frei Alonso de Espinosa, dominicano, historiador e primeiro cronista das Ilhas Canárias, descreve a imagem no seu livro *Del origen y milagros de la Santa Imagen de la Nuestra Señora de Candelaria*, publicado em Sevilha por Juan de León, em 1594, com a leitura detalhada das inscrições. Disponível em <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000000435>, acedido a 14 de Janeiro de 2019.

31 Em alguns documentos está Maria Lourença.

32 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias e sua mulher, Maria Lourenço, fundadores da ermida de Nossa Senhora da Candelária, na Tabua*, Cx. 114, n.º 7. Este processo é composto por duas capilhas embora esteja inventariado como um único documento. Ao documento principal e mais antigo (testamento e quitação dos administradores, sécs. XVII e XVIII) consideramos «Doc. I» e à capilha de folhas avulsas (treslado do testamento; denúncia da capela vaga à coroa; quitação dos últimos administradores, sécs. XVIII e XIX) «Doc. II». À data da fundação e edificação, esta capela pertencia ao concelho da Ponta do Sol. Rita Rodrigues, «A invocação a Nossa Senhora da Candelária na Madeira» e «Capela de Nossa Senhora da Candelária - Contributos para a sua história», trabalhos apresentados no *Seminário de História da Arte e Seminário de História da Madeira* (mestrado em História, UMa, Funchal, 1997; policopiados).

33 Peter Clode, *Registo Genealógico de Famílias que passaram à Madeira*, Tip. Comercial, Funchal, 1952, p. 106.

34 Fernando Augusto da Silva, *Subsídios para a História da Diocese do Funchal*, Tip. «O Jornal», Funchal, 1946, pp. 310-311; Fernando Augusto da Silva e Carlos Azevedo de Meneses, *Elucidário Madeirense*, Vol. III, O-Z, 2.<sup>a</sup> Ed., Tip. Esperança, Funchal, 1946, p. 342; Artur Sarmiento, *As Freguesias da Madeira*, 2.<sup>a</sup> Ed., JGDAF, Funchal, 1953, pp. 271-273.

35 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...Doc. I e Doc. II*.

36 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º 2, fl. 26v.º.; ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias ...*, Doc. II, fl. 16.



Zimbreiro (...) para o anno que vem de seiscentos e doze o coal logo tanto que o plantei foi com tenção de dar a metade do que tudo der e render a ditta Senhora da Candelária»<sup>37</sup>. Apesar de gente simples, ambos não sabiam escrever, foram mordomos na confraria do Santíssimo Sacramento na Igreja da Tabua, Álvaro Dias nos anos de 1597, 1602 e 1608, e Maria Lourenço em 1600, juntamente com seu filho Cristóvão Dias e o genro Diogo Martins<sup>38</sup>. Também outro genro, Sebastião Rodrigues Rosado, foi mordomo da confraria da Santíssima Trindade, nos anos de 1629, 1641 e 1658<sup>39</sup>.

Álvaro Dias faleceu a 25 de Fevereiro de 1619, na vila da Ponta do Sol, onde foi sepultado, deixando testamento aprovado por Jorge Alvarenga, e Maria Lourenço a 17 de Abril de 1641, sendo sepultada na sua capela<sup>40</sup>.

Sabe-se que a «primr.<sup>a</sup> festa q. se fez na hermidia da candelaria [da Tabua], foi a seis de abril de 1625. E desse dia se comessaraõ a dizer as doze missas rezadas»<sup>41</sup>, não sendo o dia das Candeias, deverá corresponder à conclusão da capela que mereceu festa solene, e logo a 16 de Julho de 1625 houve aqui um casamento, com licença do bispo D. Jerónimo Fernando, realizado pelo vigário António Velho d'Amil, entre António Fernandes, viúvo, e Ana Abreu<sup>42</sup>. Em 1627, o vigário da Tabua, António Velho de Amil, declara que a ermida tinha um altar, ornamentos, um cálice de prata e tudo o mais necessário<sup>43</sup>. Estas datas contribuem para determinar a cronologia da construção da capela, templo ainda existente, de nave única, com portal em arco quebrado, executado em cantaria regional, encimado por óculo circular e cruz, também de pedra.

Álvaro Dias e Maria Lourenço tiveram vários filhos: Francisco Álvares, baptizado a 22 de Fevereiro de 1592; Álvaro, baptizado a 4 de Agosto de 1596; Águeda Dias, que faleceu a 17 de Março de 1663<sup>44</sup>, contraiu matrimónio, em Janeiro de 1621, com Sebastião Rodrigues Rosado, lavrador, que faleceu a 11 de Agosto de 1671, e tiveram um filho, Domingos, baptizado a 19 de Fevereiro de 1622, que faleceu em 1643; Maria Álvares, falecida a 5 de

---

37 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. I, fls. 29-29v.º.

38 AHDF, *L.º da Confraria da Santíssima Trindade da Tabua iniciado a 1593*, fls. 5, 14 e 49v.º.

39 AHDF, *L.º da Confraria da Santíssima Trindade da Tabua iniciado a 1593*.

40 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º 2, fls. 26v.º e 55v.º-56.

41 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. II, fl. 19.

42 ABM, RP, *Tabua, Misto: 1587-1657*, L.º 1, fl. 228. Nota na margem direita «Este recebim.<sup>to</sup> foi nullo; ou [...] breve. Estão rece[bi]dos. O termo está a folhas do [...] Livro [...] 3 [...]».

43 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. I, fl. 9.

44 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1686*, L.º 426, fl. 31v.º.

Março de 1637, que foi casada com Manuel Piz, natural da Ribeira da Tabua, e que faleceu em 18 de Abril de 1624, tendo Maria Lourenço pago um foro, devido pelo genro à confraria do Santíssimo Sacramento da Tabua, a 14 de Junho de 1634<sup>45</sup>; Cristóvão Dias que casou com Maria Delgada, a 6 de Setembro de 1606, e faleceu a 4 de Julho de 1638; Maria Lourenço casada com André Piz; e Isabel Dias casada com Diogo Martins<sup>46</sup>.

Tanto os fundadores da Capela da Candelária como os seus filhos e genros tinham relação social com as pessoas desta freguesia, pois estão bem documentados como testemunhas e padrinhos de baptismos e casamentos, desde 1594, com grande incidência nas duas primeiras décadas do século XVII<sup>47</sup>. Também nesta capela foram realizadas cerimónias de casamento, muitas vezes de fregueses sem relação directa com os fundadores, especialmente logo após a sua edificação, sendo esta ermida muito concorrida para estas cerimónias durante todo o século XVII<sup>48</sup>, perdendo-se a sua dinâmica no século XVIII, por não estar bem conservada. Cite-se o casamento de Jerónimo Fernandes com Maria Rodrigues, cunhada de Águeda Dias, filha dos instituidores, a 22 de Novembro de 1628<sup>49</sup>. Serviu esta ermida, ainda, de jazigo familiar, sendo ali sepultada Maria Álvares, filha dos instituidores, a 3 de Maio de 1637<sup>50</sup>; a fundadora, Maria Lourenço, em 1641; um seu filho, Cristóvão Dias, em 1638; e um neto, Domingos, em 1643<sup>51</sup>; a filha Águeda Dias a 17 de Março de 1663<sup>52</sup>; o genro Sebastião Rodrigues Rosado, em 1671<sup>53</sup>; dois netos, Manuel Dias Rosado e Sebastião Rodrigues Rosado, filhos de Águeda Dias e de Sebastião Rodrigues Rosado, em 2 de Junho de 1673 e 28 de Junho de 1698, respectivamente<sup>54</sup>; Catarina Coelha, filha de Sebastião Rodrigues, a 2 de Janeiro de 1689<sup>55</sup>; um trineto, António, filho do

45 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º 2, fls. 39, 49v.º, 52.

46 ABM, RP, *Tabua, Misto: 1587-1657*, L.º 1, fls. 2.v.º, 14v.º, 96, 106, 204; ABM, RP, *Tabua, Misto: 1593-1663*, L.º 414, fl. 223; ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º 2, fls. 52, 53, 59v.º.; ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. I e Doc. II.

47 ABM, RP, *Tabua: Misto: 1587-1657*, L.º 1, fls. 6, 16, 21, 44, 54, 58v.º, 63v.º, 68, 81v.º, 85, 91v.º, 210,

48 ABM, RP, *Tabua, Misto: 1593-1663*, L.º 414, fl. 230; ABM, RP, *Tabua: Misto: 1587-1657*, L.º 1, fls. 231, 231v.º, 243v.º, 252v.º, 260, 263v.º, 264v.º, 265, 265v.º, 267v.º, 269, 273v.º, 275v.º.

49 ABM, RP, *Tabua, Misto: 1593-1663*, L.º 414, fl. 230.

50 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1588/1653*, L.º 2, fl. 52.

51 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º 2, fls. 55-56v.º e 59v.º.

52 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1686*, L.º 426, fl. 31v.º.

53 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1686*, L.º 426.

54 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1686*, L.º 426, fl. 55; ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1736*, L.º 427.

55 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1653-1736*, L.º 427.



“Nossa Senhora da Candelária”  
Madeira estofada, dourada e policromada  
Século XVIII  
Oficina nacional (?)  
Altar da Candelária - Igreja de S. Pedro – Funchal  
Fotos: Rita Rodrigues – 2012

bisneto Manuel Dias de Andrade, a 22 de Julho de 1729<sup>56</sup>; e Manuel Dias de Andrade, a 14 de Janeiro de 1734<sup>57</sup>. Há ainda referência a uma escrava de Sebastião Rodrigues, Maria, que faleceu a 23 de Junho de 1641, e que tinha sido confessada e tinha comungado nesta ermida<sup>58</sup>. Igualmente, muitos fregueses da Tabua eram devotos à Senhora da Candelária e mandavam rezar e cantar missas em sua honra, como Manuel Piz, da Ribeira da Tabua, genro dos instituidores, a 18 de Abril de 1628; Maria Rodrigues, mulher de Aleixo Lopes, em 21 de Dezembro de 1649; e Maria Pereira, a 3 de Setembro de 1650<sup>59</sup>.

---

56 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1686-1736*, L.º. 427, fl. 112.

57 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1686-1736*, L.º. 427, fl. 141.

58 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1591-1653*, L.º. 2, fl. 56v.º.

59 ABM, RP, *Tabua, Óbitos: 1588-1653*, L. 2, fls. 38v.º, 70-71v.º e 73.

Isabel Dias ficou herdeira de sua mãe, mas a primeira administradora da Capela da Candelária foi Águeda Dias que deve ter assumido a administração depois da morte do pai, e ainda em vida da mãe, pois em 1622 o seu marido, Sebastião Rodrigues Rosado, pediu o traslado do testamento dos sogros, e apresenta quitações de 1624 até 1649, embora a fundadora Maria Lourenço só viesse a falecer em 1641. Era obrigação do administrador mandar dizer doze missas e uma cantada, como «reparar & ornar a hermidia do nesessario & mandar cantar hua missa pello dia da festa, há bastantes bens p.<sup>a</sup> isso q. o instituidor lhe anexou»<sup>60</sup>, e pediam ofertas e candeias para a Senhora. Seguiu-se na administração um filho, também de nome Sebastião Rodrigues Rosado. Manuel Rodrigues, também filho de Águeda Dias e Sebastião Rodrigues, assumiu a administração, passando-a ao seu filho, Manuel Dias de Andrade<sup>61</sup>. Foram também administradores Mateus de Abreu Macedo, Manuel Dias Rosado, Catarina Coelho, sempre em linha familiar. Mas Manuel Dias de Andrade, bisneto dos instituidores, que se verifica estar muito doente e ser muito pobre<sup>62</sup>, e com a sua mulher, Dionísia de Abreu Catanho, «he público a fome no cazal não ficou couza alguma», mostra, no entanto, quitações entre 1696 e 1732, mas entra esta administração em crise, tendo mesmo desaparecido objectos da ermida, em 1722, como um sino, que vendeu a Simão Rodrigues, mestre fundidor<sup>63</sup>, e «salva de galhetas de prata (...) que elle tinha a dita salva em seu poder»<sup>64</sup>. Manuel Dias de Andrade faleceu a 14 de Janeiro de 1736<sup>65</sup>. Durante esta administração foi apresentado inventário: 1 cálice de prata com sua caldeirinha (9\$950n rs); 1 salva de prata (6\$940 rs); galhetas de prata (6\$700 rs); 1 coroa de prata sobredourada (1\$740 rs), da imagem Senhora da Candelária; 1 Santo António com resplendor; 1 sino quebrado e uma campainha; 4 castiçais de latão. Passa a administração para a sua filha, Vicência Bernarda Rosa Catanho da Câmara, aconselhado por várias pessoas letradas de boa consciência e por ter a filha capacidades<sup>66</sup>. Segue-se, em 1743, um processo cível que envolve Manuel

60 AHDF, Tabua, *Visitação da Igreja da Santíssima Trindade de 1630*, fl. 70.

61 ABM, JRE, *Testamento de Vicência Bernarda Rosa Catanho da Câmara, mulher de José Cabral Catanho, escrivão do judicial*, Cx. 12, N.º. 13.

62 ABM, JRC, Tabua, *Testamento de Manuel Dias de Andrade*, Cx. 130, fl. 2v.º.

63 APT, *Tomo começado em 29 de Janeiro de 1731* (Título da prata e ornamentos da ermida de N.ª. Sr.ª da Candelária cujo administrador actual é Manuel Dias de Andrade), fl. 35.

64 ABM, *Processo de Álvaro Dias...*, Doc. I, fl. 95; APT, Tabua, Folhas soltas e s.n.

65 ABM, RP, Tabua, *Óbitos: 1686-1736*, L.º. 427, fl. 141.

66 ABM, JRC, Tabua, *Testamento de Manuel Dias de Andrade*, Cx. 130. Vicência Bernarda era trineta dos fun-

de Andrade e Silva e João Cabral Catanho sobre «hum signo de tucar e Replicar, e chamar a missa» e «coroa de prata que dezacaminhou»<sup>67</sup>. Outros administradores no século XVIII foram D. Manuel Luís Herédia, Vicência Bernarda e seu marido, José Cabral Catanho, José Pestana Garcês, António da Silva Pimenta, José do Carmo, José Teixeira do Vale. Já no século XIX é administradora dos bens da capela Joaquina Rosa Cabral, casada com António Clemente de Azevedo, moradora em Lisboa, que tinha denunciado a capela vaga à coroa já em 1793-1795. Os administradores nem sempre cumpriram as pensões, acumulando missas e festas, e descurando a conservação da ermida, acusando ora falta de rendimentos, ora falta de clérigos para dizer e cantar missa, mas sempre foram apresentadas quitações cumprindo as determinações dos visitantes e juiz dos resíduos e capelas. No entanto, as fazendas que andavam anexas a esta ermida eram ricas em canas, vinhas, trigo, inhame e árvores de fruto. Em 1724, por exemplo, a ermida estava «ar-ruinada, como também a Sachristia della vindosse abaixo (...) como também as paredes (...) se acha com algumas rachas no q. hera perigozas (...) e que sendo estas bem retocadas ficava capaz de resistir annos bastantes (...) paredes da sachristia algum danificat.º cauzado por serem muito Antigas»<sup>68</sup>.

Encontra-se hoje a Capela de Nossa Senhora da Candelária despojada dos seus ornatos e do seu altar, onde existiu um retábulo, possivelmente com pintura ao centro, e um nicho onde era colocada a imagem devocional. A actual imagem, ainda na capela, é já dos finais do século XVII ou princípios do século XVIII<sup>69</sup>, tendo a Senhora e o Menino olhos de vidro. Trata-se de uma escultura em vulto, de gramática barroca, em madeira, estofada, dourada e policromada, infelizmente muito repintada. A Virgem, de corpo inteiro e de pé, assente sobre cabeças de anjos e serpente, segura o Menino, com globo na mão, no braço esquerdo, e a mão direita em pose de receber uma candeia. As suas vestes, de volumes animados com pregas curvilíneas e esvoaçantes, apresentam padrão vegetalista, com flores, folhas e cornucópias (?). É de uma oficina regional seguidora dos modelos de Manuel Pereira (activo 1624-1679) e de Manuel Pereira de Almeida (activo 1677-c.1730). Em 1815,

---

dadores da Capela da Candelária, embora no seu testamento, em 1749, afirme ser bisneta de Álvaro Dias. ABM, JRE, *Testamento de Vicência Bernarda Rosa ...*, Cx. 12, N.º 13.

67 ABM, JRC, *Petição de Manuel de Andrade e Silva pedindo vista das petições dirigidas por João Cabral Catanho*, Bloco 21, Estante 14, Prateleira B, Caixa 109, Capilha 11. Agradecemos à Doutora Ana Madalena Trigo a indicação deste documento.

68 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. I, fls. 75 e 80.

69 A imagem de “Nossa Senhora da Candelária” está nos inventários de 1812, 1815, 1875 e 1886.



é referido «hum nicho aonde está Nossa Senhora em vulto»<sup>70</sup> e em 1831, o então vigário Valério António refere a imagem da Candelária.

Pertenceu a esta capela uma “Virgem do Leite”, pintura a óleo sobre madeira (A.92 x L.106 cm), hoje no Museu de Arte Sacra do Funchal (MASF462), datada de finais do século XVI ou início do século XVII. Representa a Virgem sentada entre nuvens e rodeada de anjos, tendo ao colo o Menino que alimenta com seu seio desnudado, e no fundo uma grande mandorla, com o céu intensamente luminoso e amarelo, tingindo de tom rosado para as bordas onde estão as cabecitas de anjos. Anote-se a qualidade técnica da transparência do véu, com ponta esvoaçante, e do vestido da Virgem, que remete para um pintor com formação oficial. Segue modelo, a nível formal e plástico, das obras dos mestres do círculo de Gaspar Dias, pintor activo em Lisboa entre 1560 e 1591, que passou por Itália e respondeu a encomendas do rei D. Manuel<sup>71</sup>, como se pode observar nos caracóis dos cabelos dos anjos, no modo de explorar os valores lumínicos e cromáticos, na volumetria das figuras, mas de oficina modesta, embora conhecedora da produção nacional.

Esta pintura foi grosseiramente repintada, em data que desconhecemos, ocultando o seio da Virgem com uma rede negra, numa atitude decorosa, e tendo descaracterizado a anatomia das figuras. Curiosamente, existe uma imagem na capela, já do século XX (?), com configuração idêntica ao aspecto que a pintura ficou depois daquela infeliz intervenção, parecendo haver aqui uma nítida influência. Felizmente que um cuidadoso restauro devolveu à pintura as suas figuras e cromatismos originais.

Segundo Xavier Coutinho, a veneração à Virgem do Leite é muito antiga e tem as suas origens nos egípcios, intrincada no culto de Ísis, e foi absorvida pelo Cristianismo desde o século II, tendo esta representação figurado na Catacumba de Priscila (Roma)<sup>72</sup>. À Virgem do Leite está associada a simbologia da abundância e fertilidade. Estaria relacionada com a vida de lavradores e cultivadores de terras dos instituidores?

Outra pintura a óleo sobre madeira representa “São Domingos e São Francisco” (A.80 x L.101 cm) e é, segundo ficha de incorporação do Museu

70 ABM, JRC, *Processo de Álvaro Dias...*Doc. II, fl. 107.

71 Veja-se “Adoração dos Reis”, atribuído a Gaspar Dias, no Museu de S. Roque, em Lisboa, e do mesmo pintor e museu a “Anunciação e Aparição do Anjo a S. Roque” (c.1584).

72 B. Xavier Coutinho, *Nossa Senhora na Arte – Alguns Problemas Iconográficos e Uma Exposição Marial*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1959.





“N.ª Sr.ª da Candelária intercede por uma mulher possuída”  
«AFFONSO DE FARIA // SUA DUAÇAM // Em 1618 // DE S.M.C.L.A.»

Pintura a óleo s/ tela

Século XVII – “1618”

Oficina regional

Nave – Igreja de S. Pedro – Funchal

Foto: Rita Rodrigues – 2010

de Arte Sacra do Funchal (MASF14), proveniente da Igreja Matriz da Tabua<sup>73</sup>. Também datável dos finais do século XVI ou início do século XVII. Apresenta corte na parte superior e nas laterais identificando relação com um desmembrado retábulo, pois parte da nuvem está cortada. Observamos os dois santos, tonsurados, ajoelhados, de olhar enlevado, sugerindo a existência de uma figura na parte superior, que o corte fez desaparecer. São Domingos traja hábito branco e negro e segura num báculo abacial que termina num crucifixo. São Francisco traja hábito escuro, apresenta mãos postas em

---

73 Por informação oral, a então directora do Museu de Arte Sacra do Funchal, Dr.ª Luiza Clode, informou-nos que haveria qualquer referência que este quadro teria a sua origem no demolido Convento de S. Francisco (Funchal).

oração e uma cruz de madeira está no seu braço. O fundo é composto por uma paisagem marítima, com barcos, de desenho minucioso.

Não há, aparentemente, ligação iconográfica entres estas duas pinturas, “Virgem do Leite” e “São Domingos e São Francisco”, e estes dois santos raramente aparecem juntos<sup>74</sup>, embora ambos simbolizem o valor da pregação, tão cara à Contrarreforma, e a Virgem remeterá para a vitória sobre as heresias<sup>75</sup>. Mas estas duas pinturas foram em tempos uma única peça como se viu na exposição “O Futuro do Passado”, no Museu de Arte Sacra do Funchal, em 2003, ficando colocadas conjuntamente, «enquanto exemplos de recuperação de peças adulteradas, mutiladas e dispersas, apresentando-as reunidas numa única moldura, em situação mais conforme com a sua configuração original»<sup>76</sup>, e assim se mantém exposta no museu. As duas pinturas estão perfeitamente consentâneas na continuidade da composição, cromatismo, suporte e dimensão, tendo sido no passado um único retábulo<sup>77</sup>.

Na diversa documentação consultada, não encontramos qualquer referência às temáticas destas pinturas, nem a fundação da capela e bens inventariados dos instituidores apontam para a existência deste quadro. Sabe-se que em 1774, o visitador determinou que o então administrador, António da Silva Pimenta, realizasse obras na ermida, consertando o tecto, caíando as paredes, e mandasse «pintar o altar que se acha em pao e hum nixo no meyo do altar para se por a senhora para mayor decencia, hum frontal, e cortinas e ornamentos que o R.<sup>do</sup> Vigr.<sup>o</sup> achar serem necessárias (...) também as cardencias que ficam contíguas ao Altar de serem cobertas com panos decentes (...)»<sup>78</sup>. Não foram cumpridas estas determinações e foi procedido sequestro em 1779. Em 1812 e 1815, inventários dão conta do património móvel e religioso da Capela da Candelária, entre as diversas peças destacamos as imagens (“Santo António” com sua cruz e resplendor de prata; “Menino Jesus”; e “Nossa Senhora” com sua coroa de prata e adornada com prendas de ouro,

74 Na Ilha da Madeira, em 1834, no altar-mor do Convento de S. Francisco, do Funchal, há referência a uma imagem destes santos.

75 Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco – Lecturas iconográficas e iconológicas*, Alianza Forma, Madrid, 1981, p. 196.

76 Isabel Santa Clara, *Das coisas visíveis às invisíveis. Contributos para o estudo da pintura Maneirista na Ilha da Madeira (1540-1620)*, Vol. I, UMa, Funchal, 2004, p. 259.

77 A pintura “São Domingos e São Francisco” foi restaurada por Eleonor Leitão e Georgina Garrido, a quem se deve a hipótese de juntar estas duas pinturas, e a “Virgem do leite” pelo atelier Isopo, sob a coordenação técnica de Marília Carvalheira. Estudamos a “Virgem do leite” quando esta foi retirada da capela e depositada no Paço Episcopal, ainda antes do restauro, em 1996-1997.

78 APT, *Livro de Provimentos de 1737 a 1811 da Igreja da Santíssima Trindade*, fls. 101-101v.º.

que em 1815 está mesmo “Senhora da Candelária”), várias peças de prata (cálice, colherinha, galhetas, resplendor, cruz), missal e outros ornamentos<sup>79</sup>. A 11 de Julho de 1815, na tomada da fazenda do Zimbriero, ficou registado que «tem a ditta capella seu altar com duas cardencias as ilhargas com suas portas ferroulhos e prateleiros tem mais hum nicho aonde esta Nossa Senhora em vulto e hum retabullo tambem de Nossa Senhora grande com seu pedestal»<sup>80</sup>. Em 1876, um pintor, João Friz (?), da Ribeira Brava, recebeu 9\$600 rs referente a «16 dias por pintar o altar vistuario e retucar 2 retabulos a 600 rs dias»<sup>81</sup>. Aqui estão explicitamente indicados dois retábulos. Estaria a tábua original já dividida em duas partes, consequência do desmembramento do retábulo que aconteceu no século XIX? A Capela da Candelária aparece extinta em 1865, estando um cálice na Igreja Matriz da Tabua, ficando o vigário obrigado a dar conta, «para entrega de um cálix e Batena tudo em prata (...) o qual calis se achava lançado no Inventario»<sup>82</sup>, e nos inventários de 1865, 1875 e 1886 apenas é referido um cálice, retábulo de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária (aqui referência logicamente à pintura) e imagem de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária.

A “Virgem do leite” saiu desta capela para o Paço Episcopal entre 1996-1997, testemunhado por nós, mas parece que a parte inferior da pintura, “São Domingos e São Francisco”, esteve nesta capela, pelo menos até os anos 30 e 40 do século XX, ao tempo do padre Barros, pois há notícia de um quadro, «coisa antiga» e «muito mimoso», com barcos e naufragos<sup>83</sup>.

Na Igreja de S. Pedro (Funchal) funcionou uma confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária, com altar próprio<sup>84</sup>. O alvará e compromisso datam de 1613, aprovados pelo bispo D. Lourenço de Távora, que «para maior devoção e ornato della, e veneração da Senhora [das Candeias] tinham feito irmandade», com festa solene, vésperas, missa cantada, pregação, procissão, que passava

---

79 ABM, *Processo de Álvaro Dias...*, Doc. I e Doc. II.

80 ABM, IRC, *Processo de Álvaro Dias...* Doc. II, fls. 105-107.

81 APT, *Tabua*, Folhas soltas, s.n. (rubricadas por Pestana, contendo as despesas das obras de 1876 a 1878), [fl.13].

82 APT, *Tomo começado em 19 de Janeiro de 1731* (Inventário que dá o padre João Sebastião Cabral de toda a prata e mais ornamentos desta Paróquia da Santíssima Trindade da Tabua, existentes neste ano de 1865), fl. 55v.º.

83 Testemunho por nós recolhido, em 1996-1997, junto do senhor João Santos, antigo sacristão daquela ermida, que contava com mais de 90 anos.

84 No AHDF estão dois livros da confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária, numerados 9 e 10, mas outros livros foram inventariados, chegando a totalizar seis e um caderno: dois livros de termos; dois das portas (?); um de contas; um de escrituras, inventário e eleições (deve corresponder ao L.º 10), e um caderno de juros, foros e pensões; um livro «velho» com o compromisso antigo, pensões e vínculos de foros (este livro foi em parte tresladado e corresponde ao L.º 9).

pela Rua da Carreira e regressava pela Rua do Freitas, sendo aberta com a cruz da confraria num andor transportado por quatro irmãos com suas vestes brancas e insígnias da Candelária. O compromisso foi novamente aprovado a 1 de Março de 1614, pelo escrivão da Câmara Eclesiástica, Vicente Mendes, no qual se transcreve, em seis fólhos, um compromisso de 1600, e foi tresladado em Junho de 1691 por ser antigo e estar muito roído, «incapaz de se ler», com autorização do então escrivão da Câmara Eclesiástica Bartolomeu de Brito e Abreu. Para não se perder a devoção à Candelária, os mordomos eram obrigados a pedirem esmolas nas «eiras e lugares» de toda a Ilha da Madeira. As mulheres dos irmãos eram também irmãs, «sem para isso darem esmola», tendo as mesmas regalias no seu falecimento e se fossem pobres daria a confraria a sepultura, entregando esmolas apenas depois de viúvas. Ressalve-se, que numa atitude decorosa, era uma mulher que vestia a imagem [de roca?], bem explícito na afirmação: «huma mordoma para vestir a Sñra», eleita no dia da Candelária, à tarde, juntamente com os três mordomos, que só podiam ser «mercadores, oficiais e lavradores»<sup>85</sup>.

Deve-se à dinâmica desta confraria e às esmolas recebidas a existência de um esplendoroso altar ao qual pertencia um significativo património religioso inventariado nos séculos XVII a XIX: «Imagem em vulto de N. S. com Menino Jesus com coroa e diadema de prata sobredoirada com sinco pedras na Coroa e três no diadema»; «Huma Imagem de N. S. em vulto piquena com coroa de prata»; «huá imagem da sr<sup>a</sup>. q. está no altar»; «huá imagem de sam Gregorio no d<sup>o</sup>. altar»; uma imagem em vulto com seus vestidos e coroa de prata em casa da mordoma D. Sebastiana Valente; uma imagem pequena de mesa com sua coroa de prata em casa de Baltasar Cardoso; de prata vários castiçais e lampadário com cinco balaústres; «hua cruz de prata, a mayor que há na Igr<sup>a</sup>.»; uma cruz grande de prata que vai aos enterros; galhetas; salva com tinteiro e poeira; varas; bacias; isopos; e diversos ornamentos como frontais, cortinados, sanefas de damasco com ramos de ouro e seu franjão

85 AHDE, S. Pedro, *Confraria de N<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. da Candelária*, L.<sup>o</sup> 9. Este livro é um treslado de 23 de Dezembro de 1666, tirado do «livro velho» que se manteve na confraria para confirmar os irmãos. Foram irmãos desta confraria muitos imaginários, douradores e ourives, para além de pedreiros, carpinteiros, torneiros, marceneiros, levadeiros, alfaíates, purgadores, tanoeiros, sangradores, sapateiros, serralheiros, caixeiros, lavradores, mercadores, fanqueiros, oleiros, cerieiros, boieiros, boticários, e ainda um armador, cirurgião, oficial de cabeleireiro, cantante, organista e um pintor. Prateiros: António Dias (1672) com sua mulher (c.1666.1674); Ourives do ouro: António da Cruz (1678); José Freire da Cruz (1701); João de Castro (1721); Dionísio dos Santos [Silva] (1723; 1724;1744); Domingos Gomes Ribeiro (1723); João de Nóbrega (1727); Marceneiros: Jacinto Dinis (1698); Manuel Fernandes (1698); António Pereira (1716); Manuel da Costa (1721); João Rodrigues da Silva (1727); Torneiros: Inácio Rodrigues (1723) e Gaspar dos Reis (1724). AHDE, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.<sup>o</sup> 9 e L.<sup>o</sup> 10.

de ouro do retábulo de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup>, toalhas e véus<sup>86</sup>. E ainda esmolas de devotos e fiéis: Bernarda Serrão, mulher de Manuel Fernandes da Costa, mercador, a 10 de Abril de 1619 ofertou 2 cruzados<sup>87</sup>; João Bettencourt Correia, falecido a 20 de Maio de 1625 e sepultado na Igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> do Calhau, na capela do Espírito Santo, ofertou 4\$000 rs<sup>88</sup>; D. Ana, mulher de Simeão de Freitas Correia, ofereceu 1\$000 rs; Maria Gonçalves, mulher de Simão Gomes, falecida a 19 de Maio de 1644, deixou «por morte de seu marido quarenta mil reis a confraria de nossa sr.<sup>a</sup> da Candelária p.<sup>a</sup> que se compre hum foro» com obrigação de duas missas rezadas, para sempre, no dia da dita Senhora; em 1650, a 5 de Setembro, Maria Ferreira, viúva de Manuel Moreira, ofereceu 1\$000 rs<sup>89</sup>; António Martins de Almeida, oficial de pintor, dourador e aljubeiro, em 1721, deu de «esmola na pintura do almario (...) assistente no aljube Dourador a esmola foi no almario metido. Antonio Miz dalmeida»<sup>90</sup>.

Também nesta confraria estão identificados imaginários, douradores e pintores<sup>91</sup>. É o caso de Manuel Pereira, profícuo imaginário activo entre 1624 e 1679, que foi irmão desta confraria (1627), juntamente com sua mulher, e mordomo (166[2]), quando foi entregue a um prateiro dois lampadários e uma tesoura de prata para feitura de um lampadário novo que custou 100\$000 rs, sendo 84\$000 rs de material e 16\$000 rs de feitiço<sup>92</sup>, revelando preocupação com a decência do altar. Documentados estão António Lopes, dourador (1721); Manuel Duarte, dourador, e a sua mulher Maria Rodrigues (1632); o imaginário Manuel de Lima (1654); o prateiro António Soares (1672); o mestre entalhador João Rodrigues de Almeida e sua mulher, que deu 1\$000 réis de esmola quando o regular era apenas \$200 rs (1725), e

86 Inventários: 1643; 1691; 1713; 1721; 1726; 1727; 1738; 1756; 1762; 1771 e 1838. AHDF, S. Pedro, *Receita Despesa, 1638-1734*, L.<sup>o</sup> 41; AHDF, S. Pedro, *Regimento de Provimientos e Visitações da Igreja de São Pedro, 1630-1653*, L.<sup>o</sup> 465, fl. 58v<sup>o</sup>; AHDF, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.<sup>o</sup> 10, fls. 4-5, 14; AHDF, S. Pedro, *Inventário dos bens desta Igreja de São Pedro*, 1726, L.<sup>o</sup> 36, fls. 11, 15 e 23; AHDF, S. Pedro, L.<sup>o</sup> 38, fls. 3, 4v<sup>o</sup>. e 23.

87 ABM, S. Pedro, *Óbitos: 1609-1651*, L.<sup>o</sup> 131, fl. 26.

88 ABM, S. Pedro, *Óbitos: 1609-1651*, L.<sup>o</sup> 131, fl. 46.

89 ABM, S. Pedro, *Óbitos: 1609-1651*, L.<sup>o</sup> 131, fls. 56, 84.

90 AHDF, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.<sup>o</sup> 9.

91 Rita Rodrigues, *Martim Conrado – “Insigne Pintor Estrangeiro” – Um Pintor do Século XVII na Ilha da Madeira*, UMa, Funchal, 2000 (tese de mestrado; policopiado); Idem, «Manuel Pereira, entalhador e imaginário madeirense do século XVII, e os circuitos de divulgação de modelos para as periferias», *Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico*, n.<sup>o</sup> 2, SREC/CEHA, Funchal, 2010, pp. 229-337; Idem, *A Pintura Proto-Barroca e Barroca no Arquipélago da Madeira...*; Idem, *Capela de Jesus-Maria-José (Calheta)*, Guia Patrimonial, Série “Capelas ao Luar”, DRC/DSMPC, Funchal, 2018.

92 AHDF, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.<sup>o</sup> 9.



seu filho António Rodrigues de Almeida, imaginário, que exerceu a função de mordomo (1725); Dionísio do Santos [da Silva], que deve ser um ourives (1724;1725); João de Castro, ourives (1725). Figuras proeminentes da sociedade madeirense também passaram por esta confraria como o capitão Gaspar Berenguer de Andrade, fundador do Convento das Mercês (mordomo; c.1672-1674); Luís Atouguia da Costa (1700); D. Clara Luísa, mulher do capitão Pedro de Faria e Abreu (1720)<sup>93</sup> e Pantaleão Fernandes (1723; 1745; 1730; 1762; mordomo em 1743)<sup>94</sup>.

Ainda sobrevive nesta igreja um altar muito bem ornado com talha, imaginária e pintura, de produção seiscentista, e alguns quadros representando N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária dispersos pela sacristia e corpo da igreja, datados dos séculos XVI/XVII a XVIII.

Na sacristia, uma pintura a óleo sobre madeira (c.A.225 x L.137 cm) deverá ter pertencido ao altar da Candelária. É datável dos finais do século XVI ou já do princípio do século XVII, possivelmente encomenda da confraria que já estava activa pelo menos desde 1600. A Virgem coroada ocupa o centro da composição, estando de pé com um grande círio aceso na mão direita e tendo na mão oposta o Menino que segura um globo azul. Envoltos por cabeças de anjos tem a seus pés o crescente lunar. Em baixo foi representada uma paisagem marítima, com dois rochedos e uma nau ao centro. Esta iconografia aponta para a Senhora da Candelária, mas também da Guia, Navegantes e Esperança. A pintura identifica uma gramática maneirista e produção de uma oficina de nacional (Lisboa?), com influência das obras do espanhol Juan de Juanes (c.1507-1579), apesar de algumas fragilidades plásticas, com os anjos em esboço e certa rigidez formal<sup>95</sup>. Deverá ter sido retirada do altar da Candelária, colateral do lado do Evangelho, aquando das obras decorridas no final do século XVII (c.1680-1700), com talha atribuída à oficina do imaginário madeirense Manuel Pereira de Almeida, activo entre 1677-c.1730, onde ainda se encontra uma imagem de “Nossa Senhora da Candelária”, executada em madeira estofada, dourada e policromada, que segue iconografia comum da Virgem das Candeias, com a Senhora de rosto jovem e olhar penetrante, apresentando-se de corpo inteiro, tendo a seus pés

93 Rita Rodrigues, “Capitão Pedro de Faria e Abreu – Contributos para um estudo prosopográfico”, *Islenha*, n.º 64, Funchal, DRC, Jan.-Jun. 2019 (no prelo).

94 AHDF, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.º 9; AHDF, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.º 10, fls. 57v.º, 59, 59v.º, 60, 61, 69, 76v.º, 81v.º, 89v.º.

95 *A Arte e o Mar*, FCG, Lisboa, 1988, p. 92; Isabel Santa Clara, *Das coisas visíveis às invisíveis...* Vol. I, pp. 256-257.





“Nossa Senhora da Candelária guiando dois pastores”

Pintura a óleo s/ tela

Século XVIII

Oficina regional

Nave – Igreja de S. Pedro – Funchal

Foto: Rita Rodrigues – 2010

três cabeças de anjos e segurando na mão esquerda o Menino nu brincando com o globo e na mão oposta com posição dos dedos em forma de receber um círio. De vestido cintado, tem manto levemente esvoaçante e véu na cabeça. De talhe cuidado, expressa alguma desenvoltura nos pregueados apontando para uma estética barroca, apesar de certo hieratismo. É atribuível a uma oficina portuguesa, do século XVIII. Relembre-se que no inventário da confraria da Candelária, em 1713, ficou registado o «Altar e Retabollo de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup>» e em 1738 «Altar e Retabollo de N. Sr.<sup>a</sup> cõ outra imagem em

vulto com sua coroa de prata com menino e diadema»<sup>96</sup>. Na predela deste altar estão duas pinturas de pequenas dimensões, representando “S. Jacinto”, que também tinha confraria nesta igreja, e “S. Gregório” (c.1640-1650), de oficina regional.

Na parede da nave está uma pintura a óleo sobre tela representando, em género de ex-voto (*suscepto*), “N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária intercede por uma mulher possuída”<sup>97</sup>, conferindo uma intenção votiva, profundo acto de fé e de agradecimento por uma graça alcançada ou apelo fervoroso à intercessão da Virgem em caso de aflição. Trata-se de uma imagem descritivo-narrativa que cativa a atenção dos crentes atribuindo poder sobrenatural à Senhora da Candelária cuja confraria tinha recentemente reprovado os seus compromissos, em 1613-1614, estando o quadro datado de 1618, como se vê na legenda pintada «AFFONSO DE FARIA // SUA DUAÇAM // Em 1618 // DE S.M.C.L.A.»..

Será Afonso de Faria pintor, autor da obra, e/ou o ofertante/doador da pintura? Até ao presente não localizámos nenhum pintor Afonso de Faria, embora de apelido Afonso estejam documentados, na Madeira, vários pintores e imaginários desde o século XV<sup>98</sup>. Sabe-se que um padre de nome António Afonso de Faria, filho de João Afonso e Maria Luís, recebeu, a 29 de Março de 1591, as ordenações menores e maiores na Sé, ficando colocado na Igreja de S. Pedro, onde está documentado em 1596 e 1597, mas entre 1605 e 1627 era pároco na Igreja de S.<sup>to</sup> António (Funchal)<sup>99</sup>. Seria a pintura oferta deste clérigo e / ou seria ele também pintor? Um padre pintor na Madeira não é um caso isolado... No entanto, esta pintura parece-nos saída da mesma oficina que um “Milagre de S. Brás”, do Recolhimento do Bom Jesus (Funchal), e hoje depositada no Paço Episcopal, assim como do núcleo pictórico da capela-mor da Capela do Corpo Santo (Funchal), firmado com monograma em 1615-1616<sup>100</sup>.

96 AHDE, S. Pedro, *Confraria de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Candelária*, L.<sup>o</sup> 10, fls. 2-3 e 13v.<sup>o</sup>-14.

97 Por lapso, Vitor Serrão identificou este tema como sendo «Milagre de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Pena». *A Pintura Proto-Barroca em Portugal: 1612-1657 – Os pintores e as suas obras*, Vol. II, Coimbra, 1992, UC/FLUC (tese de doutoramento; policopiado). Não é possível identificar, concretamente, este milagre. Merece uma leitura atenta e análise comparativa, se por um lado sugere uma mulher possuída ou em transe, também poderá remeter para uma situação de convulsão ou crise epiléptica, com a mulher a verter um esguicho de espuma pela boca, mas cuja patologia era associada a forças sobrenaturais e demoníacas.

98 Rita Rodrigues, *A Pintura Proto-Barroca e Barroca no Arquipélago da Madeira ...*, Vol. I, p. 472-483.

99 Ordenações: (15/09/1591, ordenado em Machico; 09/03/1596?; 15/09/1597, ordenado no oratório privado do bispo (Paço Episcopal). Informações gentilmente facultadas pela Doutora Cristina Trindade; Fernando Augusto da Silva, *Paróquia de Santo António da Ilha da Madeira – Alguns subsídios para a sua história*, Ed. do Autor, Funchal, 1929, p. 19.

100 Rita Rodrigues, *A Pintura Proto-Barroca e Barroca no Arquipélago da Madeira ...*, Vol. I, p. 472-483.

Neste quadro, na parte central superior direita, foi representada a Virgem segurando o Menino com o globo no braço esquerdo, envoltos num cordão de nuvens, grupo muito comum em gravados e pinturas, e na mão direita a Virgem segura um círio aceso, remetendo para a candeia. No lado oposto abre-se uma paisagem de fundo com uma árvore ou arbusto, em primeiro plano, em forma de janela ou moldura, indicando, assim, que a cena decorre no interior. Em baixo está uma jovem, deitada, de olhos esbugalhados, boca aberta expelindo um esguicho e mãos afastadas do corpo, como que possuída e em transe, aproximando-se a uma certa ideia de *pathos* que testemunha o assujeitamento à dor física para libertação do espírito, cumprindo a função catequética da imagem. Traja um vestido negro, com largo decote quadrado e mangas brancas, e o seu rosto expressivo é bem construído. Está rodeada por duas feiras clarissas (?), uma mulher e mais duas figuras de indumentária popular, muito colorida, com chapéus de abas largas, e atrás das freiras um homem gesticula com as mãos elevadas ao céu. As figuras apresentam rostos, ligeiramente, ovalóides, de desenho duro, evidenciando cuidado no traço dos olhos, bocas e narizes, e as palmas das mãos com marcações bem vincadas do carpo e metacarpo. A modelação das roupas é rígida e de pouca desenvoltura plástica.

Outra pintura representa “Nossa Senhora da Candelária guiando dois pastores” aludindo a uma lenda das Ilhas Canárias, que narra a aparição da Senhora a dois aborígenes (índios guanches) na praia de Chimisay (Tenerife), tendo ficado um deles com o braço paralisado quando ia atirar uma pedra a uma mulher europeia<sup>101</sup>. Os pastores, vestidos de peles, como indígenas, estão à beira de um barranco. É uma pintura a óleo sobre tela já do século XVIII, de oficina regional, mas apesar da sua ingenuidade plástica vale pela raridade iconográfica. Testemunha esta pintura a convivialidade dos madeirenses com os naturais das Canárias e partilha de devoções. Da mesma oficina ou pintor é também “O martírio de S.<sup>ta</sup> Luzia”, nesta igreja, numa representação iconográfica pouco comum.

---

101 Em 2009, Carlos Rodrigues Morales comissariou a exposição *La Virgen de Candelaria vestida de Sol*, com catálogo. Agradecemos ao historiador e investigador Doutor Jonás Armas Núñez as informações facultadas sobre a devoção e iconografia da Candelária nas Canárias.

**Siglas e abreviaturas:**

- ABM – Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira  
AHDF – Arquivo Histórico da Diocese do Funchal (antigo  
APEF – Arquivo do Paço Episcopal do Funchal)  
ANTT/DGARQ – Arquivo Nacional Torre do Tombo /  
Direcção Geral de Arquivos  
APECL – Arquivo Paroquial do Estreito de Câmara de Lobos  
APEF – Arquivo do Paço Episcopal do Funchal (actual AHDF  
– Arquivo Histórico da Diocese do Funchal)  
APT – – Arquivo Paroquial da Tabua  
CMPD – Câmara Municipal de Ponta Delgada  
CEHA – Centro de Estudos de História do Atlântico  
DRAC – Direcção Regional dos Assuntos Culturais  
(actual Direcção Regional da Cultura)  
FCG – Fundação Calouste Gulbenkian  
JGDAF – Junta Geral do Distrito Autónomo do Funchal  
JRC – Juízo de Resíduos e Capelas  
JRPC/CON – Juízo dos Resíduos e Processos de Capelas /  
Confrarias  
RP – Registos Paroquiais  
SRTC – Secretaria Regional do Turismo e Cultura  
SRTCE – Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Economia  
UC/FLUC – Universidade de Coimbra / Faculdade de Letras  
da Universidade de Coimbra  
UMa – Universidade da Madeira

**A MEMÓRIA DE VARÕES E MULHERES  
«ILUSTRES EM VIRTUDE» DOS AÇORES E DA MADEIRA  
À LUZ DE FONTES HAGIOGRÁFICAS (SÉCULOS XVI-XVIII):  
EXEMPLOS DE UMA «SANTIDADE INSULAR»?**

**Paula Almeida Mendes**

*Faculdade de Letras da Universidade do Porto – CITCEM*

Como é sabido, a literatura hagiográfica, cujas raízes se ancoram na Antiguidade, mais concretamente nos primórdios do cristianismo, em que se começaram a produzir e divulgar os *Acta Martyrum*<sup>1</sup>, constitui um dos subgéneros da literatura religiosa e de espiritualidade de muito significativo sucesso<sup>2</sup>, cujos objectivos imediatos são a glorificação da personagem em questão, a edificação espiritual e a promoção do seu culto. Ao longo da Idade Média, a escrita de «Vidas» de santos será largamente cultivada<sup>3</sup>, privilegiando, sobretudo, o modelo monástico de santidade, que, de certo modo,

---

1 Francesco Scorza Barcellona, «Dal Modello ai modelli», in Giulia Barone; Marina Caffiero; Francesco Scorza Barcellona (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 9-18; Francesco Scorza Barcellona, «Le origini», in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, pp. 19-89.

2 René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953), Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000; Réginald Grégoire, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2ª ed.), Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1996; Sofia Boesch Gajano, *La Santità*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1999.

3 Jean Leclercq, *L'amour des lettres et de désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990.



acabou por ser «institucionalizado» pelo género hagiográfico e se manteve predominante durante largo tempo, parecendo, em alguma medida, comprovar que a santidade era uma prerrogativa dos religiosos, pesem embora os diferentes matizes e recomposições que esta concepção sofreu, sobretudo na esfera dos leigos<sup>4</sup>. Efectivamente, o panorama que enquadrará a produção e a difusão hagiográfica ao longo da Época Moderna é muito mais amplo e complexo que o dos tempos anteriores, não apenas devido à emergência de novos modelos de santidade – lembremos, a título de exemplo, a santidade mística – , mas também pelas circunstâncias que marcaram o contexto histórico, religioso e cultural em que se inscreve. É preciso não perder de vista que, sobretudo desde o século XVI, o género hagiográfico vinha sendo alvo de várias críticas, emitidas sobretudo por humanistas e protestantes (destacando-se Erasmo e Lutero)<sup>5</sup>, que colocavam a desmedida valorização do «maravilhoso» (sobretudo dos milagres) nas narrativas das vidas de determinados santos, assim como à veracidade de alguns desses relatos, especialmente aqueles que compunham a *Legenda Aurea*. Por isso mesmo e perante esta moldura eivada de contestações que tendia cada vez mais a colocar «em xeque» a hagiografia, desde os inícios do século XVI, este género literário foi recebendo «sopros» de renovação e de modernização para o que muito terão contribuído actividade dos bolandistas<sup>6</sup> e dos mauristas<sup>7</sup> – sem, contudo, esquecer os contributos de Georg Witzel, Luigi Lippomano, Lourenço Surio e Heribert Rosweyde. Se esta dimensão calibrou a quase maciça produção de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal e em outros territórios católicos europeus, ao longo da Época Moderna<sup>8</sup>, esta terá que ser, naturalmente, inscrita no contexto da Contrarreforma, que, gizando uma estratégia que visava o disciplinamento de todas as esferas da sociedade – que havia já tido início com a reorganização do culto dos santos e se reflectiu também no âmbito dos processos de beatificação e de canonização, na sequência dos de-

4 Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

5 Stefano Cavallotto, *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*, Roma, Viella, 2009.

6 Baudoin De Gaiffier, «Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bollandistes au XVII<sup>e</sup> siècle», in *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1967, pp. 289-310 (Subsidia Hagiographica, n°43).

7 Bruno Neveu, *Erudition et religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin-Michel, 1994.

8 Paula Almeida Mendes, *Porque aqui vem retratados os passos por vas se caminha para o Ceo: a escrita e a edição de "Vidas" de santos e de "Vidas" devotas em Portugal (séculos XVI -XVIII)*, Porto, FLUP, 2012, Tese de Doutoramento, vol. II; Idem, *Paradigmas de Papel: a edição de "Vidas" de santos e de "Vidas" devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Porto, CITCEM, 2017.



cretos de Urbano VIII, de 1625 e 1634 –, favoreceu a produção e divulgação de textos de pendor normativo e paradigmático<sup>9</sup>. Mas a moldura que enquadrava a produção de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, ao longo dos séculos XVI-XVIII, era também mais ampla e complexa, porque resultava dos rumos da espiritualidade, que, eram, em larga medida, herdeiros do lastro deixado pela *Devotio moderna*, mas também do facto de, na passagem do século XVI para o século XVII, se ter assistido à revalorização de múltiplas práticas devocionais – como, por exemplo, a devoção polarizada em torno das relíquias, as peregrinações, as representações artísticas e iconográficas, que apelavam, sobretudo, à sensibilidade, sentidos e afectividade dos fiéis – e da pastoral dos tempos pós-Trento. A literatura de espiritualidade é, deste modo, um filão literário que se amplifica no contexto da Contrarreforma e que se vai impondo como uma espécie de «literatura alternativa», face ao filão constituído pela literatura de ficção, considerada perigosa sobretudo para mulheres e jovens. Mas, como é sabido, a maior parte dos autores não descurava elementos que se inscreviam na moldura do «maravilhoso», porque sabiam ir ao encontro do gosto e do entretenimento dos leitores...

Por outro lado, assistiu-se, sobretudo a partir da segunda metade do século XVII, não apenas em Portugal e em Espanha, como também em outros reinos europeus, a um investimento no sentido da construção de uma História da santidade nacional ou «territorial», para utilizarmos a expressão proposta por Henri Fros<sup>10</sup>, enquanto complementar da História política e institucional e que, nesse sentido, permitiria a Portugal rivalizar com outros territórios europeus, que se vangloriavam de terem mais santos nos altares.

Nesta moldura se inscrevem vários casos de varões e mulheres ilustres em virtude dos territórios que faziam parte das «conquistas do reino de Portugal», nomeadamente dos Açores e da Madeira. Neste sentido, parece-nos que não será despidiendo examinar o(s) modelo(s) de santidade propostos nas suas «Vidas», de molde a articulá-los com a problemática polarizada

---

9 Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Espiritualidade (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193; Zulmira C. Santos, *Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII*, in *História da Literatura Portuguesa*, volume 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*, Lisboa, Alfa, 2002, p. 165-169.

10 Henri Fros, «Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème», *Analecta Bollandiana*, t. 100 – *Mélanges offerts à Baudoin de Gaiffier et François Halkin* (1982), p. 729-735; Maria de Lurdes Correia Fernandes, «História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto», *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 25-68; Idem, «O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal», in *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna* (a cura di Sofia Boesch Gajano, Raimondo Michetti), Roma, Carocci Editore, 2002, p. 227-240.

em torno de uma «santidade territorial», procurando ensaiar uma reflexão sobre esta questão.

Se no *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores*, obra editada por Artur Teodoro de Matos, Avelino F. de Meneses e Vítor L. G. Rodrigues, o seu autor, Fr. Diogo das Chagas, dedicou um capítulo às «pessoas que na ilha de Sam Miguel morreram com opinião de Santos»<sup>11</sup>, o elenco de varões e mulheres «ilustres em virtude» pertencentes aos arquipélagos dos Açores e da Madeira será mais largamente declinado não só em «Vidas» devotas avulsas, nomeadamente femininas<sup>12</sup>, como também em colectâneas/recolhas de pendor hagiográfico, como o *Jardim de Portugal* (1626), de Fr. Luís dos Anjos, e crónicas religiosas, de que é exemplo a *Crónica da Província de S. João Evangelista da ilha dos Açores*, de Fr. Agostinho de Monte Alverne, cujos 3 volumes apenas veriam a luz do prelo entre 1960-1962<sup>13</sup>.

Comecemos pelo caso de uma leiga, a venerável matrona Margarida de Chaves, natural de Ponta Delgada, falecida com *fama sanctitatis* em Setembro de 1575, devido ao exercício das virtudes heróicas, à prática da esmola e amor pelos pobres. Deste modo, foi aberto um processo, em 1581, com vista à sua beatificação, por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, com o apoio do jesuíta Francisco de Araújo e dos seus filhos Manuel Jorge Correia e Gonçalo Correia de Sousa. Neste sentido, e aproveitando a «Vida» que havia redigido o confessor Fr. Brás Soares (O.E.S.A.), um dos filhos de Margarida de Chaves, Gonçalo Correia de Sousa, compôs, em italiano, para apoio do referido processo, uma «Vida» da sua mãe, intitulada *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria* (1612), editada em Roma e dedicada à infanta D. Margarida de Áustria. Cerca de um século mais tarde, talvez porque o culto e devoção em seu torno comesçassem a perder o antigo vigor, Francisco Afonso de Chaves e Melo, um parente seu, dá à luz do prelo *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel*, Lisboa, por Antonio Pedroso Galvão, 1723; Fr. Manuel de S. Luís, *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 1 e II*, Lisboa, na Officina Augustiniana, 1731.

11 Fr. Diogo das Chagas, *Espelho Cristalino em Jardim de várias flores* (ed. de Artur Teodoro de Matos, Avelino de Freitas de Meneses, Vítor Luís Gaspar Rodrigues), Direcção Regional dos Assuntos Culturais/Centro de Estudos Doutor Gaspar Frutuoso da Universidade dos Açores, 1989, p. 201-204.

12 Gonçalo Correia de Sousa, *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria*, Roma, por Bartholomeo Zanneti, 1612; Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel*, Lisboa, por Antonio Pedroso Galvão, 1723; Fr. Manuel de S. Luís, *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 1 e II*, Lisboa, na Officina Augustiniana, 1731.

13 Fr. Agostinho de Monte Alverne, *Crónicas da Província de S. João Evangelista das ilhas dos Açores*, 3 vols., Ponta Delgada, Inst. Cultural, 1960-1962.

sada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel (1723)<sup>14</sup>, sustentando que a esta santa que, em vida, tinha sido uma «santa viva», não se vinha dando o devido valor: «O motivo, que me incitava e desejo, era o ver quam diminuto he o valor, que dão a esta preciosa Perola alguns Escritores, que della fallarão, pois o mais a que se remontarão os voos das suas penas, foy a dizer, que nesta Ilha [São Miguel] se criára este grande Thesouro, sem darem huma cabal noticia do seu incomparável valor»<sup>15</sup>.

Efectivamente, Francisco Afonso de Chaves e Melo, sem excluir ou desvalorizar os tempos de casada e de «mãe de família» de Margarida de Chaves - do seu matrimónio nasceram três filhos e uma filha, que optará pelo estado religioso, tomando o nome de soror Maria da Trindade, no convento de Santo André de Ponta Delgada – concede, efectivamente, uma larga atenção ao período em que a «venerável matrona» estava já viúva, a qual, na linha da *imitatio Christi*, «abnegou-se de si mesma, abraçou a Cruz da penitencia, & seguiu a Christo com amor, & ardente caridade, repartindo-a para com Deos, & para com o próximo»<sup>16</sup>. A propósito da sua caridade, o biógrafo relata o seguinte episódio: «Veyo-lhe huma miseravel mulher pedir hũa esmola, & tendo em huma mão huma ferida, asquerosa, & grande chaga, com huma concavidade cheya de podridão, indo darlhe a esmola lhe repugnou o animo verilhe a mão por nojo do mão cheyro, que lançava; porém vencendo-se a si mesma, por humildade lhe lambeo cõ a língua as materias da chaga, & com esta medicina lha sarou»<sup>17</sup>. Com efeito, a sua companhia «eraõ os pobres, tratando-os sempre com carinho, & agrado; recolhia-os em casa, & só com elles se alegrava, dizendo que o cheyro dos pobres era cheyro de Deos; todos os seus vestidos, assim como os dos seus filhos, repartia pelos pobres que deles necessitavam, «& muytas vezes depois de os dar pedia hum emprestado, para vestir, em quanto se lhe fazia outro; pois mais queria padecer o pejo de trazer hũ vestido emprestado, que o pobre experimentasse o da desnudes»<sup>18</sup>.

Tal como recomendava e exigia a literatura da época, as práticas espirituais de Margarida de Chaves eram acompanhadas por aspérrimas e ri-

---

14 Impressa em Lisboa, por Antonio Pedroso Galvão.

15 Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., «Prologo ao Leytor».

16 Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., p. 72.

17 Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., p. 77.

18 Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., p. 95.

gorosas penitências e mortificações: deste modo, cingiu-se com um áspero cilício «de cabelos de boy, & com huma túnica de burel, & outras vezes com hũa de aspero liteyro»<sup>19</sup>; durante todo o ano não comia carne, «por ser só peyxe o seu sustento, & este era cosido, ou assado muytos dias antes, para ter perdido o gosto, & sabor»; alimentava-se com ervas e «quando se estendia a mais iguarias, eraõ estas hum figo, ou quatro bagos de uvas»; durante doze anos, teve por cama umas tábuas e um pau por cabeceira, e, no fim da vida, «descansava a cabeça sobre os sapatos»<sup>20</sup>.

De resto, o modelo de santidade corporizado por Margarida de Chaves declina várias tendências que marcaram o quadro da santidade dos tempos pós-Trento: por um lado, reflecte o crescente peso dos modelos de santidade corporizados por matronas viúvas, traduzindo a importância dos modelos culturais legados pela tradição patrística e, em particular, pelos textos de São Jerónimo, e também por exemplos reais, como o de Santa Paula Romana e até mesmo outros mais recentes, como o de Santa Francesca Romana; por outro lado, mostra como a prática da caridade e o amor pelos pobres, (re)actualizando anteriores casos paradigmáticos, como, por exemplo, o de São Martinho de Tours, se configuram enquanto vias de «santificação», não apenas para religiosos ou clérigos, mas também para leigos: confirma-o, por exemplo, o caso de Santo Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199, estudado por André Vauchez<sup>21</sup>, enquanto exemplos do ideal de *contemptus mundi* e que se orientavam já num sentido de «emancipação» espiritual dos leigos, ou de Santa Isabel de Hungria ou de Elzear de Sabran e Delphine de Puimichel<sup>22</sup>. Segundo Jorge Cardoso no *Agiolégio Lusitano*, era «tanta a deuoção que os naturaes da Ilha de S. Miguel tem cobrado a sua compatriota» que «sem estar ainda Beatificada, lhe leuantarão Templo»<sup>23</sup>. O processo de Margarida de Chaves foi um dos mais sustentados, mas, à semelhança de muitos outros, não teve continuidade e, como tal, o desfecho esperado. O seu filho Gonçalo solicitou a intercessão

19 Conta-nos o biógrafo que Margarida de Chaves sempre ocultou estes instrumentos de penitência, de tal modo que uns meses antes de sua morte «os lançou em huma ardente fôrnalha, para que de nenhũ fossem vistos» (Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., p. 80-81).

20 Francisco Afonso de Chaves e Melo, *A Margarita animada*, ob. cit., p. 80-81; 83.

21 André Vauchez, «Le “trafiquant céleste”: Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et “père des pauvres”, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)* (org. de H. Dubois, Jean-Claude Hocquet, André Vauchez), I vol. Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 115-122.

22 André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

23 Jorge Cardoso, *Agiolégio Lusitano*, tomo III, Lisboa, na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 682.

do cardeal Alberto, Arquiduque de Áustria, e do próprio Filipe II e foi a Roma promover esta beatificação, mas sem sucesso<sup>24</sup>. Contudo, por volta de meados do século XVII, já todos reconheciam que se «esfriava o calor com que se tratava em Roma» essa beatificação, pelo que a igreja foi consagrada, em 1658, a Santa Margarida<sup>25</sup>.

Mas na moldura da «santidade» de varões e mulheres dos arquipélagos dos Açores e da Madeira são os religiosos que ocupam um lugar de destaque. Com efeito, os tempos pós-Trento elaboraram um modelo de santidade, ou, pelo menos, de vida cristã «perfeita», no qual a inserção numa estrutura religiosa – ou seja, a vida consagrada – assume uma importância determinante no quadro da percepção da «santidade». Esta moldura reveste-se de uma importância especialmente central no caso da santidade feminina, tanto mais que a Contrarreforma corresponde cronologicamente a um período em que muito se valorizou as virtudes comumente associadas ao género feminino – sobretudo a castidade – e as críticas às « vaidades » não pararam de subir de tom, a partir do século XVII. Ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados, como já o mostraram os estudos de Maria de Lurdes Correia Fernandes, que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado. Pesem embora os matizes que enquadram e configuram o contexto da produção de natureza hagiográfica, o modelo de «santidade» espelhado nestes textos é aquele que se manteve comum e predominante desde a segunda metade do século XVI até à primeira metade do século XVIII em Portugal: um modelo enformado pela prática de penitências e mortificações, escorado na capacidade de sofrimento e no rigor e crueza das disciplinas, em frequentes e rigorosos jejuns – conduzindo os religiosos a situações pautadas por uma extrema debilidade e magreza –, na frequência e continuidade quase obsessivas da prática, sobretudo, da oração mental e das «virtudes heróicas», calibrados, na maioria das vezes, pelo

---

24 Permitimo-nos relembrar os termos do irónico testemunho de D. Francisco Manuel de Melo, na sua *Carta de Guia de Casados* (1651), a propósito do processo de beatificação de Margarida de Chaves. Cf. a edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 122.

25 Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano*, tomo III, ob. cit., p. 682.



peso dos fenómenos de contornos «maravilhosos», plasmados em visões, êxtases, raptos, milagres.

Lembremos, a título de exemplo, o caso da Madre Teresa da Anunciada, que nos é dado a conhecer na *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de “Ecce Homo”* (Lisboa, na Officina de Francisco Luis Ameno, 1763), escrita pelo Padre José Clemente. O autor, para além de, naturalmente, construir um retrato modelar desta clarissa do convento de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada, valorizando o exercício das virtudes heróicas, as práticas espirituais e devotas e o seu comportamento moral, destaca, compreensivelmente, o importante papel que aquela exerceu no âmbito da cristalização da devoção ao Senhor Santo Cristo dos Milagres, que ainda hoje, como realçou Maria Fernanda Enes, constitui uma marca identitária constitutiva da açorianidade, ao lado das festas do Espírito Santo<sup>26</sup>. Desde jovem, Teresa da Anunciada foi leitora das *Revelações* de Santa Brígida e, nesse sentido, desenvolverá no Convento de Nossa Senhora da Esperança uma forte devoção por uma imagem de Cristo, que representava o *Ecce Homo*, que ali existia, passando a dedicar grande parte do seu tempo à sua veneração. Este exemplo ilustra como, na moldura das devoções e da meditação, a Paixão de Cristo assume um lugar de destaque, reflectindo, assim, a influência que esta exerceu ao nível da espiritualidade dos séculos XVI e XVII, na linha das místicas medievais<sup>27</sup>: com efeito, por estes séculos, sublinha-se sempre a dimensão da humanidade de Cristo, sobretudo a dimensão da Paixão – o Cristo sofrente – bem ilustrada no domínio da literatura e da iconografia, sendo esta uma representação já distante da do Cristo *Pantocrator* dos primeiros séculos<sup>28</sup>.

No *Agiologio Lusitano*, é possível respigar a existência de um significativo número de «notícias» de natureza hagiográfica sobre vários religiosos dos Açores e da Madeira.

Entre os vários casos, valerá a pena evocar a breve notícia sobre soror

26 Maria Fernandes Enes, «A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 27 (2010), pp. 211-226.

27 José Adriano de Freitas Carvalho, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, INIC/Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

28 José Adriano de Freitas Carvalho, «Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)», in *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1970, pp. 47-70.



Isabel dos Anjos (†1653), clarissa do convento de S. Gonçalo de Angra do Heroísmo, de onde era natural, que nos mostra como os mimetismos marcaram a moldura religiosa e espiritual dos tempos pós-Trento, na medida em que o seu comportamento e atitudes são decalcados do exemplo de Santa Clara: «Trattauase com admirauel desprezo, sempre andaua descalça, trazia o habito tam remendado, que escassamente se diuizaua a tea de que fora. E se fazia algum de nouo, era dos retalhos, & sobeijos das outras Freiras, sem lhe dar, que desdissem nas cores. Usava de camisas de tormentos, a touca era de grosseira estopa, & o véo de retalhos de saco tinto. E se lhe dizião: *Porque andaua assi*. Respondia: *O de nossa Madre S. Clara, tinha quarenta remendos, i eu porque a não imitarei neste particular, já que não posso noutra cousa*»<sup>29</sup>. Valerá a pena evocar o caso de soror Maria Batista, nascida em Cabo Verde, donde partiu para vestir o hábito de clarissa no convento de S. Gonçalo em Angra, que, sendo devotíssima da Paixão de Cristo, «corria os passos todos os dias descalça com pezada Cruz às costas»<sup>30</sup>, ou de soror Brites da Visitação, que deixava os lugares por onde passava cheios de sangue, devido aos cilícios e disciplinas que usava, e que, sendo devotíssima da Paixão de Cristo, «não passava Sesta feira de Endoenças, que não desse em si sinco mil, & tantos açoutes, em memoria do que soffeo o Redemptor»<sup>31</sup>.

Aqui chegados e não perdendo de vista as dimensões equacionadas por algumas destas obras – mais concretamente as «Vidas» de Margarida de Chaves ou da madre Francisca do Livramento e a «Crónica» de Fr. Agostinho de Monte Alverne –, parece-nos pertinente questionar se estas, tendo em conta os matizes que as configuram e o contexto histórico e cultural em que se inscrevem, não parecem pretender exaltar e coagular uma certa dimensão «territorial» ou «regional» – nomeadamente no que respeita às ilhas dos Açores (e sobretudo a ilha de São Miguel), ainda que, naturalmente, se inscreva globalmente em uma dimensão nacional. Não será possível falarmos de uma santidade insular ou, melhor dizendo, uma «santidade territorial» especificamente açoriana, inscrita em uma dimensão messiânica e providencialista de um império espiritual futuro, concretizando a promessa que Cristo havia feito a D. Afonso Henriques, na véspera da batalha de Ourique? De facto, parece-nos que valerá a pena não perder de vista vectores

---

29 Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano*, tomo III, ob. cit., p. 152.

30 Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano*, tomo II, Lisboa, na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 502.

31 Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano*, tomo III, ob. cit., p. 502.

que parecem convergir nesse sentido: por um lado, a exaltação da ilha de S. Miguel como uma espécie de Paraíso terreal (lembremos, a título de exemplo, o primeiro capítulo da «Vida» da madre Francisca do Livramento ou a biografia devota de Margarida de Chaves, em que o seu autor designa a ilha de S. Miguel como «concha ou madre pérola», «Vergel de Flora», «fértil e populosa ilha»); por outro, a urgência em divulgar os altos exemplos modelares de varões e mulheres ilustres em virtude naturais das ilhas, ou seja, de territórios que pertenciam às «conquistas do reino de Portugal, ou que aí tinham vivido e falecido.

De resto, não será despiciendo lembrar como, em territórios de marca imperial portuguesa, como, por exemplo, o Brasil, se vinha insistindo na elaboração de um conjunto significativo de textos de pendor hagiográfico, sublinhando uma espécie de santidade «territorial», corporizada, sobretudo, por jesuítas envolvidos no processo de missionação: disso são exemplo os Padres José de Anchieta ou Inácio de Azevedo<sup>32</sup>. Mas nos territórios de marca imperial espanhola, o panorama era em tudo semelhante... Neste sentido, valerá a pena evocar o caso da dominicana peruana Rosa de Santa Maria († 1617), beatificada em 1668 e canonizada em 1671, que, passados dois anos, seria declarada pelo papa Clemente X padroeira da América e das Filipinas<sup>33</sup>. Neste sentido, o caso de Santa Rosa de Lima mostra bem como os territórios do «Novo Mundo» foram buscando e emulando exemplos modelares – beatificáveis e canonizáveis – «corporizados» por cristãos que aí viveram, gizando uma estratégia que se escorava na tentativa de construção de uma «identidade» específica, calibrada pelo referente de prestígio que era a santidade. E, neste enquadramento, talvez valha a pena recordar que, nos territórios da evangelização, submetidos ao poder imperial espanhol, se destacavam «santos» de origem portuguesa, cuja promoção do culto e da devoção, com vista ao reconhecimento oficial por parte da Santa Sé, eram «alavancados» pelos espanhóis, que, deste modo, procuravam aumentar o número dos seus santos, socorrendo-se do registo biográfico devoto: é o caso de Gonçalo Díaz de Amarante, em Lima, no Peru, ou Gregorio López

32 Zulmira C. Santos, «A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do P.<sup>e</sup> António Vieira: da *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* e do *que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo* (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos», *Românica*, 17 (2008), p. 151-166.

33 Francesca Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, Viella, 2007; Zulmira C. Santos, «Norma e “imitação”: existe um modelo de santidade feminina no Brasil da Época Moderna?», in *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri* (a cura di Concetta Bianca e Anna Scattigno), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, p. 415-430.

(natural de Linhares da Beira), no México. De resto, a exaltação da santidade ou pelo menos da virtude de personagens do reino de Portugal ou de territórios pertencentes às conquistas de Portugal poderá ser tanto ou mais sintomática se no caso português, a elevação de santos nacionais aos altares parecia revestir-se de dificuldades e complexidades de vária natureza – bastará lembrar que, até ao final do século XVII, se excluirmos os de culto imemorial, sobretudo mártires ou virgens da antiga Lusitânia ou da Galiza Bracaraense, Portugal contava apenas com quatro santos canonizados nos altares, a saber: S. Teotónio, S. António – que, por esses tempos, era conhecido, na Europa, como sendo *de Pádua* ou *de Itália*, e não como natural *de Lisboa* ou *de Portugal*... - S. Isabel de Portugal e S. João de Deus - e que, durante os séculos XVII e XVIII, se vinham arrastando na Cúria romana processos de vários portugueses falecidos «em odor de santidade» - lembremos os casos do infante D. Fernando, de D. Afonso Henriques, do franciscano Fr. Pedro da Guarda ou de vários jesuítas - , que poderá ser tanto ou mais sintomático, se tivermos em conta que, por estes tempos, um número muito significativo de santos espanhóis e italianos subia aos altares...

Por outro lado, na Europa da época, não faltavam exemplos de recolhas ou colectâneas hagiográficas de cariz local ou regional, que tendiam, naturalmente, a exaltar a «santidade» dos seus naturais: disso são exemplo várias obras editadas na Catalunha<sup>34</sup>, Vestefália<sup>35</sup> ou Flandres<sup>36</sup>.

Por tudo isto, os «santos», ou, pelo menos, os varões e mulheres «ilustres em virtude» apresentam-se como um aspecto que, em larga medida, contribui para o enobrecimento das ilhas pertencentes aos arquipélagos da Madeira e dos Açores. Neste sentido, parece-nos legítimo realçar que um dos objectivos imediatos equacionados por estas obras de pendor hagiográfico parece ser a construção de uma «santidade» especificamente «insular», em que os santos se destacam enquanto «tesouros» que enobrecem as ilhas, enquanto territórios que constituem a *Respublica christiana*, ainda que esta se inscreva, naturalmente, na moldura da construção de uma história da santidade territorial do reino de Portugal e «suas conquistas», enquanto complementar da história política, que permitiria a Portugal ombrear com

---

34 A. V. Domenec, *Historia General de los santos y varones ilustres en santidade del Principado de Cataluña*, Barcellona, 1602.

35 M. Strunck, *Westphalia Sancta, Beata et Pia, sive Vitae Eorum qui sua sanctitate et piis exemplis Westphalam illustrarunt*. Neuhusii, 1715.

36 A. Sanderus, *Hagiologium Flandriae sive De Sanctis eius Provinciae*, Antuerpiae, 1625.

os outros reinos católicos europeus que se vangloriavam de possuírem mais santos, ao mesmo tempo que garantiria a preservação de uma memória do reino e das suas «conquistas», imbuída, internacionalmente, de um incontestável prestígio... Deste modo, estas exemplaridades várias, divulgadas através do registo escrito, corporizam vários modelos de santidade, que vão desde o paradigma do religioso/religiosa, até aos modelos de santidade leiga, protagonizados por matronas viúvas, propostos à imitação dos fiéis e dos leitores, configurando uma moldura que será tanto ou mais sintomática se não perdermos de vista o contexto da Contrarreforma.

Embora este breve estudo possa iluminar alguns possíveis caminhos de investigação, a problemática em torno da santidade na Época Moderna permanece ainda bastante «opaca» e poderá, talvez, tornar-se mais clara, à medida que outra documentação e outras fontes – como os processos de beatificação e de canonização, a produção historiográfica das várias ordens religiosas que permanece ainda inédita – permitam a comparação de dados.

## A APROPRIAÇÃO DE FORMAS DE ARTESANATO LIGADA À RELIGIOSIDADE POPULAR NA OBRA DE CATARINA BRANCO

Ana Nolasco

UNIDCOM/IADE, Universidade Europeia, Laureate Universities,  
Lisboa, Portugal

### Introdução

Como Mauss analisou em *Essaie sur le don- Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, 1925<sup>1</sup>, mesmo na esfera religiosa – a qual, aparentemente, está alienada da esfera da troca - a troca, sob a forma de dádiva e de contra-dádiva, desempenha um papel importante no sentido de estabelecer um vínculo com a divindade. Mas, ocorrendo em períodos de tempo por vezes bastante separados entre si, o caráter de “troca” desta relação permanece oculto. Como Vieira salientou, o ciclo, eternamente renovado, de dádivas e contra-dádivas, tem por consequência orquestrar o tecido social no sentido em que motiva viagem, por exemplo, viagens dos emigrantes para patrocinar festas em pagamento de promessas, festas que movimentam fluxos de pessoas dentro das comunidades, em especial na Madeira e nos Açores, onde a diáspora desempenha importante papel na perpetuação das tradições religiosas <sup>2</sup>.

---

1 Marcel Mauss, «Essaie sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », *l'Année Sociologique, nouvelle série, I* (1923-1924), Paris, (1925) 30-186.

2 Alberto Vieira, “Em torno da “economia do céu”. Retribuição, dádiva e dom na rota do ouro branco”, *Cadernos de divulgação do CEHA, Madeira – Na Rota do Ouro Branco*, Funchal, (2017) 1-56. Apesar de Alber-





Fig. 5 - Catarina Branco, *Ilha Desconhecida*, 2010.

A artista açoriana Catarina Branco (n. 1974), formada inicialmente em Pintura, utiliza recorrentemente nas suas obras a técnica do recorte de papel que aprendeu em criança quando ajudava a avó na preparação dos enfeites para os andores das procissões das festas religiosas. Para além do recurso à técnica de recorte em papel, na sua obra, Catarina Branco interpreta livremente formas de devoção popular, como os registos e as lapinhas, que estão enraizadas nas tradições açorianas, traduzindo-as numa linguagem artística contemporânea que reflete a sua vivência em São Miguel. As suas esculturas - mesmo quando não citam explicitamente objetos de devoção religiosa, como em *Dádiva*, 2017, fig. 1 – revestem-se de um carácter espiritual que impregna o espaço circundante.

---

to Vieira referir aqui o conceito de “economia do céu” ao período áureo do açúcar, entre os séc. XV e XVIII, na sua comunicação do colóquio que esteve na base deste ensaio, salientou estes aspetos da atualidade”.



Recorrente em todas as suas obras é a apropriação de técnicas artesanais ligadas às atividades femininas – mesmo que não sejam do âmbito religioso – as quais foram muito tempo desvalorizadas e tornadas invisíveis.

Nas próximas secções irei focar em detalhe algumas obras selecionadas – *Registo*, fig. 2, *Lapinha*, fig. 3, ambas de 2012, *Alminhas*, 2013, fig. 4, e *Dádiva*, fig. 5, 2017 – a fim de tentar compreender o modo como a deslocação de formas artesanais ligadas à liturgia religiosa desativa a sua habitual função, permitindo a libertação de uma energia poética.

### A dádiva & e os objetos performativos

O enraizamento dos sentimentos religiosos nos habitantes do arquipélago é transgeracional. Tal deve-se em grande parte ao facto de o arquipélago ser de origem vulcânica, estando ciclicamente sujeito à ocorrência de fenómenos sísmicos ou vulcânicos. Muitas formas de artesanato ainda existentes atualmente nasceram com devoções religiosas como as lapinhas<sup>3</sup>, que começaram a ser confeccionadas pelas freiras dos conventos, ou os registos do Senhor Santo Cristo<sup>4</sup>, ligados ao Culto do Senhor Santo Cristo, que se implementaram no arquipélago nos séc. XVI e XVII e cuja procissão, realizada anualmente a partir de inícios do séc. XVIII, transportando a imagem talhada em madeira com forma de relicário, ao altar-mor da igreja do Convento de Nossa Senhora da esperança tinha o intuito de aplacar uma crise sísmica<sup>5</sup>. Focarei aqui nesta secção a apropriação que Catarina Branco faz do registo e da lapinha nas obras *Registo e Lapinha*, apresentadas em *Fez-se Luz*, 2012. Esta exposição agrupou-se em dois núcleos do Museu Carlos Machado, em São Miguel: no núcleo de Santa Bárbara e no núcleo de Arte Sacra. No núcleo de Santa Bárbara, por exemplo, foi mantida a forma da ilha como suporte em obras como *Ilha Desconhecida*, fig. 5, 2010, *Densa Vegetação*, 2011, fig. 6, e *Corações ao Alto*, 2011, fig. 7. No centro do Núcleo de Arte Sacra – antiga igreja do Colégio dos Jesuítas agora adaptado

---

3 Ver “Presépios da Lapinha” [Online], Centro Regional de Apoio ao Artesanato, consultado em Maio de 2018, <http://artesanato.azores.gov.pt/artesanato/presepios-de-lapinha/>.

4 Ver “Registos do Senhor Santo Cristo” [Online], Centro Regional de Apoio ao Artesanato, consultado em Maio de 2018, <http://artesanato.azores.gov.pt/artesanato/registos-do-senhor-sto-cristo/>.

5 M<sup>a</sup> Margarida de Sá Nogueira Lalandi. “Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada”, *Arquipélago - História* 2<sup>a</sup> série, IX (2005) 275-308 e Maria Fernanda Enes, «A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel», *Cultura* [Online], 27 (2010), consultado em Maio de 2018, <http://cultura.revues.org/347>.

para fins museológicos - encontrava-se uma cruz constituída à semelhança dos tradicionais tapetes de flores mas substituindo estas por “confettis” de carnaval, fig. 8. Todos os títulos aludiam à descoberta e povoação da ilha, como em *Povoação*, 2011, fig. 8, onde se vêem pequenos animais de plástico que evocam o costume que os primeiros colonos tinham de deixar casais de animais nas ilhas para testar se sobreviviam até à viagem seguinte, só então começando o povoamento. Encostadas aos altares laterais ou em frente ao altar-mor, encontram-se expostas, entre outras, duas obras inspiradas em objetos de devoção doméstica: *Lapinha* e *Registo*.

Em *Registo*, está ausente a tradicional litografia com a imagem do Senhor Santo Cristo que geralmente ocupa o centro da composição, e o relevo habitual dos registos é enfatizado tornando-se quase tridimensional através de coroas brancas e flores em papel, e das formas geométricas triangulares coloridas, evocativas da densidade que a vegetação da ilha vai adquirindo e da forma como a luz incide nesta<sup>6</sup>. Os tradicionais registos, estão ligados ao culto do Senhor Santo Cristo dos Milagres, cujas festividades estão profundamente enraizadas na Ilha de São Miguel e são marcantes na identidade açoriana. Tendo-se expandido em toda a diáspora, são festejadas de diferentes formas em cada ilha do arquipélago, tendo por vezes existido uma influência das comunidades emigrantes na sua ilha de origem<sup>7</sup>. Para os habitantes de São Miguel é a festa da partilha sendo a sua implantação atribuída à Rainha Santa Isabel e ao milagre do pão e das rosas<sup>8</sup>.

Em *Lapinha*<sup>9</sup>, em lugar da representação da Sagrada Família, Catarina Branco colocou imagens do seu álbum de família, emigrada para os EUA, entrelaçando assim elementos religiosos com elementos profanos. Os quatro retratos da mãe, bordados a fio azul, vermelho e branco através da técnica da tapeçaria, dominam a composição enquadrando o centro constituído por fotografias ovais de rostos, de menor dimensão, evocando as árvores genealógicas. De forma análoga às práticas piedosas cristãs diárias na religiosidade popular, a devoção é dirigida a questões práticas<sup>10</sup>: neste caso, a lapinha

6 Entrevista com a artista a 16 Abril 2017, São Miguel, Açores.

7 Filomena Silvano, (2015). *As costureiras, As queens e os seus mantos - desterritorialização, cultura material e construção do lugar* in *Finisterra*, L, 100, 133-142

8 Lenda segundo a qual a rainha, proibida pelo rei de dar esmolas, escondia o pão para dar aos pobres no avental e, quando interpelada por este ao perguntar-lhe o que trazia escondido, lhe respondeu “são rosas senhor”: abriu o avental e caíram rosas (entrevista)

9 Ver nota 1, neste texto.

10 Frank Graziano, “Votive Exchange in Mexican Petitionary Devotion”, *Material Religion*, 11:3 (2015) 392-

serve como pretexto para refletir sobre questões inerentes à vivência na ilha, como a migração, a origem e a sua identidade, através do álbum de família e da forma da ilha estilizada, retirada dos mapas turísticos, que serve também de suporte às restantes composições da exposição.

Os objetos devocionais, como os registos e as lapinhas, são geralmente objetos de devoção doméstica que se entrelaçam nas estórias das famílias e nos seus rituais. São feitos para significar através da matéria, esperanças, sonhos, desejos e ansiedades de um devoto dentro das estruturas de qualquer religião”<sup>11</sup>. São objetos cuja materialidade está imbuída de uma carga afetiva ligada não só à recordação desses rituais familiares mas também à história do local e à sua identidade. Geralmente, como no caso dos registos, são pedidos a estes objetos a interceção dos poderes divinos para realizar desejos, sobretudo de ordem prática, que criam um vínculo com a divindade o qual vai sendo renovado numa reciprocidade que os crentes mantêm com a imagem do Santo Cristo.



Fig. 8 - Catarina Branco, *Fez-se Luz, Núcleo de Arte Sacra*, 2012

---

394.

11 Ittai Weinryb, “Votives and Material Religion”, *Material Religion*, 13:1 (2017) 102-103, 102.





Fig. 2 - Catarina Branco, *Registo*, 2012;



fig. 3 - Catarina Branco, *Lapinha*, 2012;



fig. 9 - Catarina Branco, *Povoação*, 2011.



Fig. 6 -Catarina Branco, *Densa Vegetação*, 2011;



Fig. 7 - Catarina Branco,  
*Corações ao Alto*, 201



Fig. 4 - Catarina Branco,  
*Alminhas*, 2013

Estes objetos devocionais situam-se, assim, no contexto do que Vieira designou como economia do céu, isto é, “o sistema de troca que se estabelece em torno do processo de salvação da Alma, através da utilização de bens materiais, através de missas, ofertas e legados perpétuos”<sup>12</sup>.

Ao serem deslocados da esfera do sagrado para o espaço profano museológico, *Registo* e *Lapinha* são desvinculados da contra-dádiva. Mas, o que é deslocado é um bem imaterial: as flores não são flores, são confettis; as “lapinhas” e os “registos”, não são efetivamente lapinhas e registos mas apropriações da ideia a estes associada, a fim de elaborar outra ideia, aberta e poética, feita de fragmentos de vivência pessoal e questões sobre a identidade da ilha e – de uma forma mais geral - sobre de onde viemos e para onde vamos, e pela indagação dos olhares do passado, dos que partiram à procura de um destino melhor.

Por outro lado, esta deslocação opera uma analogia entre a esfera religiosa e a arte. Enquanto canais de comunicação com o divino, todos os elementos que são colocados nos tradicionais registos e lapinhas, espaços que funcionam como uma espécie de santuário - pétalas, escamas de peixe,

12 Alberto Vieira, “Em torno da “economia do céu”. Retribuição, dádiva e dom na rota do ouro branco”, 6.

fotografias, pequenas figuras ou peças de cerâmica - adquirem um caráter performativo, isto é, deixam de ser simples peças de cerâmica, escamas de peixe ou pequenas figuras e tornam-se portadores de uma intenção, num determinado contexto cultural, de perpetuar o ciclo de interações com o divino, o testemunho da fé, o pagamento de promessas, as comemorações, etc<sup>13</sup>.

Do mesmo modo, tudo o que é colocado num espaço museológico - atualmente, literalmente tudo - torna-se outro, transfigurando-se num objeto performativo de uma intenção. Mas, neste caso, a ideia associada aos objetos de devoção, ao ser libertada do ciclo da contra-dádiva, perde fim prático: não tendo qualquer fim definido a priori, torna-se portadora de múltiplos significados, abertos ao visitante que vai ao encontro das obras.

### O gesto político

Estas apropriações do artesanato situam-se na linha da revalorização dos saberes artesanais, geralmente associados às mulheres, que tem emergido desde o virar do milénio. Como foi salientado por Rozsika Parker no prefácio da 2ª edição *The Subversive Stitch*, publicado originalmente em 1984<sup>14</sup>, desde o séc. XXI, tem-se registado uma revalorização dos saberes artesanais ditos “femininos”, através de grupos como Stitch ‘n Bitch ou movimentos como o Craftivism. Também no campo da arte, é sintomática dessa revalorização a recente exposição *Entangled: Threads & Making*, 2017, que reuniu o trabalho de cerca de 40 mulheres artistas, na galeria Turner Contemporary (Margate, U.K). No entanto, enquanto o uso do artesanato, nos anos 70, tinha uma intenção explicitamente política ligada a questões de género e era realizado exclusivamente por mulheres, o novo revivalismo do craft na arte contemporânea, desde o início do milénio, não é praticado exclusivamente por mulheres nem se liga, necessariamente a questões de género, embora as possa incluir – como demonstra, entre outros a exposição coletiva “Boys that Sew”, em 2004, ou as obras dos artistas apresentados no livro *By Hand: The Use of Craft in Contemporary Art*, 2007<sup>15</sup>.

Mas, no caso particular de Catarina Branco, a situação é diferente, pois

---

13 Frank Graziano, “Votive Exchange in Mexican Petitionary Devotion”, 392.

14 Rozsika Parker, *The subversive stitch: embroidery and the making of the feminine*, I. B. Tauris, London, 2010 [1984], xi-xxii.

15 Shu Hung - Joe Magliaro, *By Hand: The Use of Craft in Contemporary Art*, Architectural Press, New York, Princeton, 2007.



nos Açores, a sociedade, em geral, mantém ainda formas de relação tradicionais. Durante o Estado Novo, entre 1929 e 1974, as noções de feminino e masculino foram operacionalizadas como instrumentos para moldar e “naturalizar”. Esta situação, apesar de revestir outros contornos, prolongou-se mais nos Açores devido ao seu isolamento: às mulheres era simultaneamente atribuído o papel feminino de guardiãs da casa e, caso quisessem exercer alguma atividade, o papel de artesãs ou decoradoras, pois este era um trabalho que não suscitava nenhuma reflexão intelectual.

O gesto do recortar o papel – assim como outros associados a atividades artesanais geralmente praticadas por mulheres, como os bordados, incitam a um gesto de cuidado com o material. Como David Pye notou “embora se possa tornar-se habitual e inconsciente, o cuidado é mais importante na obra [workmanship] que o julgamento e a destreza,”<sup>16</sup>. Richard Sennet também realça a dedicação, o envolvimento, como condição do artesanato<sup>17</sup>.

Assim, o artesanato, enquanto ligado ao gesto que cuida e, portanto, ao domínio dos afetos, é geralmente atribuído à esfera das atividades femininas - sendo ainda considerado um mero entretenimento ou, quando muito, válido apenas enquanto parte da autodescoberta de si, sem relevância para a esfera pública.

Neste contexto, a homenagem que Catarina Branco faz às artesãs que ficaram na sombra da História<sup>18</sup> celebra a resiliência e criatividade de gerações de mulheres. Daí que, a meu ver, a questão do género no seu caso é importante mas não no sentido de uma essencialização universal do feminino e de uma concomitante oposição a uma estereotipada essência de um “masculino”, uma vez que as fronteiras entre essas duas categorias se tornaram atualmente fluídas não podendo, ao dar voz a quem não tem voz, deixar de revestir um aspeto político. Como estratégia para ter em conta a diversidade, também no interior da categoria “mulher”, ou “feminista”, Braidotti propõe o que designa por “política feminista da localidade”, entendendo por localidade o “território espaço-temporal construído coletivamente, partilhado e ocupado em conjunto”<sup>19</sup>.

---

16 David Pye, *The Nature and Art of Workmanship*, Herbert Press, London, 1968, 20, [trad. nossa].

17 Richard Sennett, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven, London, 2008, 20.

18 Não só nas obras analisadas mas em outras, como por exemplo, nas obras apresentadas na exposição *Terra Nostra*, 2014, que aludem ao capacho, nome dado ao tradicional tapete, geralmente realizado por mulheres em conjunto e de forma artesanal.

19 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, New York, 2011, 16.

Kenyon<sup>20</sup> chamou a atenção para o aspeto performativo da construção do género sendo este cimentado através do ritual: a atribuição do “feminino” a certos objetos, como recortes em papel de rendas ou flores ou, por exemplo, cores. Apesar de nem todas as religiões fazerem distinção de género<sup>21</sup> a religião – e em particular a religião cristã – tem geralmente um papel importante em cimentar a identificação do sexo com o género<sup>22</sup> o qual, ao contrário do primeiro é uma construção cultural<sup>23</sup>.

As festas do Espírito Santo - às quais os registos estão ligados e que são aludidas no Registo, de Catarina Branco - suspendem as hierarquias tradicionais de género e entre o lado popular e o lado oficial da Igreja Católica, na medida em que esta última não detém o monopólio de intermediário com o sagrado. Como notou a socióloga açoriana Antonieta Costa, no culto do Espírito Santo, a mulher desempenha todos os papéis importantes em igualdade de posições e de direitos do homem (2007: 18)<sup>24</sup>. Este facto dever-se-ia, segundo a autora, à origem do culto nos ritos pagãos celtas e nos seus ritos de fertilidade “onde as relações com a Terra eram entendidas como religiosas e dirigidas à “Mãe Terra”. O culto foi proibido pelo clero, sendo considerado “heresia simoníaca pela reforma gregoriana do fim do séc. XVI”, permanecendo, no entanto, no seu formato apesar das ameaças de “excomunhão”<sup>25</sup>.

Catarina Branco, sendo crente não praticante, não pretende com esta apropriação de elementos da religião popular fazer uma crítica ao patriarcalismo da Igreja Católica, mas dignificar, pela positiva, o papel dessas mu-

20 Susan Kenyon, ““Movable feast of signs”: Gender in Zar in Central Sudan”, *Material Religion*, 3:1 (2007) 62-75.

21 Roger Lohmann – Susan Sered, “Introduction: objects, gender, and religion”, *Material Religion*, 3:1 (2007) 4-13, 10.

22 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston, 1978.

23 Margaret, Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Perennial/HarperCollins, New York, 2001 [1935].

24 In Antonieta Costa, *Pelo sinal do Espírito Santo = By the sign of the holy spirit*, Direcção Regional da Cultura, Angra do Heroísmo, 2007. Juntamente com outros estudiosos, esta autora salienta a origem arcaica deste culto, defendendo, simultaneamente, o vanguardismo do seu modelo teológico, na linha da interpretação das Sagradas Escrituras de Joaquim de Fiore, monge beneditino calabrés, nascido em 1130, segundo o qual “após duas eras de sujeição a uma autoridade exterior (a do Pai e do Filho) viria o Espírito Santo, na qual o homem comum assumiria total autonomia moral no seu processo de salvação” in Antonieta Costa, “O culto do Espírito Santo”, António Pires (coord.) *Roteiro cultural Açores*, Direcção Regional da Cultura, Angra do Heroísmo, 2012, 248. Trata-se de um culto que assenta na igualdade, sendo organizado em “Irmandades” – perto de 300 nos Açores (e acima desse número nas comunidades dos EUA, incluindo Havai, Canadá e Brasil), cada uma albergando uma média de 200 famílias, sendo cada ano escolhido um dos “irmãos” para ser o responsável pelas festas e permitindo assim ao homem comum ter contacto direto com o sagrado.

25 Ameaças redobradas durante o período filipino, mas que se prolongaram até ao século XX. In Antonieta Costa, “O culto do Espírito Santo”, 244.

lheres que contribuem com o seu labor para o culto, não existindo, a seu ver, algo estanque que se poderia designar de “essência feminina”<sup>26</sup>.

## O espiritual

É característico do processo criativo de Catarina Branco, o mapeamento da memória do lugar - como vimos, no caso de *Fez-se Luz*, a Ilha de São Miguel - desenvolvendo-se o seu trabalho através de uma pesquisa sobre as raízes do local ou do espaço onde integra a sua obra e o seu entretencimento com memórias sensoriais de infância, como os gestos de dobrar o papel. Também é o caso de *Alminhas*, 2013 que é constituída por uma instalação de quatro esculturas espalhadas no jardim do Museu Gulbenkian, em Lisboa, colocadas em caixas de vidro. O título remete para os tradicionais nichos portugueses, também existentes nos Açores, pequenos altares de devoção religiosa, colocados, geralmente, nas encruzilhadas das estradas e destinados, na sua origem, à oração pelas almas do purgatório. A técnica desta instalação é também a do recorte em papel, utilizada na confecção de adornos litúrgicos, realizados tradicionalmente por mulheres. O tamanho das esculturas, ligeiramente maior que a estatura média de uma pessoa, e a sua colocação sem pedestal, ocupando o mesmo espaço que os deambulantes - apenas separado pela transparência do vidro - cria um diálogo entre a escultura, o espaço e as pessoas.

O carácter antropomórfico destas esculturas e de outras de Catarina Branco, como *A Dádiva*, 2017, não deixa de evocar o elemento animista que existe em muitas oferendas votivas religiosas<sup>27</sup>. De certa forma, são presenças de ausências que criam canais de comunicação, interfaces, entre o mundo invisível dos espíritos e o mundo dos vivos. Deste modo, tornam-se rostos que nos fitam da fronteira entre os vivos e os mortos, com um olhar imperscrutável. Remetem para um tempo circular que dissolve a distinção entre ser e aparência e em que não existe a separação dicotómica entre a vida e a morte, onde os espíritos podem surgir no mundo dos vivos sob a forma de aparição<sup>28</sup>.

---

26 Entrevista com a artista a 16 Abril, São Miguel, Açores.

27 Gregory, referindo-se a Mauss, evoca a “qualidade antropomórfica” das dádivas (1982 : 20, 45).

28 Jean-Pierre Vernant faz coincidir, na Grécia Antiga, a viragem, na figuração religiosa, do paradigma da aparição e presença do invisível no mundo visível, para a *mimesis* como imitação da aparência, o que deu lugar à noção de imagem como falso semblante.. Sendo que, anteriormente, o termo *eidolon* marcava a irrupção,



Fig. 1 - Catarina Branco, *Dádiva*, 2017

As esculturas de Catarina Branco, como as que constituem a instalação *Alminhas e Dádiva*, não se distinguem do que “representam”, não são do âmbito da “mimesis” pois retêm a espiritualidade na sua materialidade física, fazendo-a resplandecer. No entanto, ao mesmo tempo que tornam visível o divino, o espiritual, também sublinham a incomensurável distância entre o visível e o invisível através da sua impenetrável estranheza.

---

no mundo do visível quotidiano, do sobrenatural, constituindo um contacto efetivo com este. Como nota Vernant, “a sua presença é a de um ausente” que traz em si a marca do mundo do além de onde vem”, in Jean-Pierre Vernant, “Figuration et image”, *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, (1990) 225-238, 1-2236.





Fig. 9 - Rituais religiosos Bantu



Fig. 10 - Ritual da dança Gule Wamkulu



Fig. 11 – Os caretos, Portugal.



Fig. 12 - Catarina Branco, *Alminhas*, 2013



Muitos rituais religiosos de outras culturas são remissivos desse paradigma em que o ser e o aparecer não se opunham, fazendo resplandecer, como estas esculturas, o espiritual. Se compararmos, por exemplo, os rituais religiosos Bantu, realizados no Benim por escravos libertados no Brasil e retornados – os Agudás - com as suas máscaras, fig. 9, o ritual da dança Gule Wamkulu, praticado no Malawi, na Zâmbia e em Moçambique, fig. 10, ou, dos rituais carnavalescos do norte de Portugal, fig. 11, vemos um traço de semelhança entre eles e as esculturas de Catarina Branco, fig. 12 que não são apenas formais: todos eles são aparições efetivas dos espíritos. Mantêm em suspenso a sua tangibilidade, visíveis, mas inapreensíveis.

Historicamente, as categorias do sagrado do profano não foram sempre fixas. Como Boaz Huss notou, a categoria da espiritualidade emergiu recentemente como “desafiadora da oposição binária entre o domínio religioso e o secular da vida”<sup>29</sup>, sendo que a oposição entre o espiritual, de um lado e o corpóreo e o material do outro, anteriormente central para a percepção da espiritualidade, tornou-se difusa.

## **Conclusão**

A apropriação das técnicas artesanais açorianas - tradicionalmente femininas - ligadas ao culto religioso popular na obra de Catarina Branco opera, por um lado, uma deslocação dessas tarefas do espaço privado para o espaço público e, por outro, de conceitos da esfera do religioso para o contexto profano museológico.

Apesar das intenções de Catarina Branco não serem políticas, a deslocação destas formas de artesanato do contexto privado para o contexto artístico, ao tornar visível o que antes era invisível – o trabalho manual das mulheres - desoculta o sistema patriarcal que, de certo modo, as mantinha na sombra e, implicitamente, convoca um olhar crítico. Na medida em que a política da localidade, assim como Braidotti definiu, pressupõe o despertar de um processo de consciencialização do que, através do hábito, se tornou invisível, poderemos considerar que esta deslocação constitui um gesto político feminista da localidade, restaurando a estranheza das construções culturais e deste modo, implicando, um processo de emancipação.

---

29 Huss Boaz, “Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secularin”, *Journal of Contemporary Religion*, 29:1 (2014) 47-60, 52.

A deslocação de conceitos e ideias da esfera religiosa para a esfera profana liberta esses conceitos do vínculo à contra-dádiva. A meu ver, esta deslocação, testemunha a crescente laicização da sociedade e, consequentemente, uma crise do religioso. Simultaneamente, constitui uma nova forma de circunscrever um espaço sagrado do qual o profano faz parte, através de uma praxis poiética que deslaça os possíveis significados, ocultos pelo hábito, deixando ao espectador a tarefa de os reinventar.

## **A ARTE SACRA NA ILHA DO FAIAL PROPOSTA(S) PARA UM ROTEIRO**

**Tiago Simões da Silva**

*CHAM / FCSH / Universidade Nova de Lisboa*

“É difícil – e quase sempre vão – falar das obras de arte, que são feitas para serem vistas. Quanto a estas, não podia desejar-se que fossem mais perfeitamente mostradas. Restava-me tentar reconstituir em redor delas o conjunto cultural que lhes dá plena significação. Os três ensaios que escrevi pretendem extrair a produção artística do imaginário, ao mesmo tempo que do museu, e colocá-la na vida. Não a nossa, mas a dos homens que sonharam esses objectos e foram os primeiros a admirá-los.”

Georges Duby<sup>1</sup>

O trabalho de investigação que temos encetado sobre alguns dos antigos conventos da cidade da Horta (Açores), em particular sobre o de São Francisco, cuja igreja (único elemento sobrevivente) aguarda há muito uma intervenção de recuperação e restauro, levou-nos a reflectir sobre o panorama do património religioso da ilha do Faial. No caso particular desta igreja, hoje propriedade da Santa Casa da Misericórdia da Horta, vimos estudando as potencialidades do espaço e as possibilidades de mediação e exposição de conteúdos que nele poderão ser exploradas no futuro, após a sua reabilitação. O potencial deste espaço inscreve-se tanto no domínio artístico como histó-

---

<sup>1</sup> *O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade, 980-1420*, Lisboa, Estampa, 1993, p. 9.

rico, sendo possível desenvolver a partir do património ali existente narrativas sobre temas tão distintos como arte e materialidades, as ordens religiosas e a Santa Casa, assistência e espiritualidade, ou temas de história local, como as linhagens e heráldica dos padroeiros do convento ou a sua presença no contexto das rotas atlânticas. A título de exemplo, registamos as palavras escritas por Santos Simões após visitar esta igreja, durante a pesquisa que efectuava sobre a azulejaria regional: “Não tenho dúvida em afirmar que a capela mor é o conjunto artístico mais impressionante que tenho visto!”<sup>2</sup>

Este pensar do espaço leva-nos a duas conclusões sumárias. A primeira, que é necessário estudar e enquadrar o que se vê e o que se quer que seja visto, procurando compreender o visível ao olhar e mostrar o que não está à vista (ou já não existe), num processo de “reconstituir em redor delas [as obras de arte] o conjunto cultural que lhes dá plena significação”, como afirmou George Duby na introdução a *O Tempo das Catedrais*, de onde retiramos o excerto com que abrimos este texto. A segunda, que perceber (e transmitir) um espaço circunscrito como este implica perceber um sem número de ligações a outros espaços e patrimónios, como exercício de mera contextualização ou como necessária conexão, por exemplo, com os outros antigos espaços conventuais ou da Misericórdia, elementos artísticos dali provenientes e hoje noutros locais, ou sítios de proveniência de peças ali presentes. Deste modo, o que começou por ser uma reflexão centrada neste edifício e no seu acervo cedo se estendeu para outros espaços e patrimónios, percebendo que a sua compreensão era interdependente, sobretudo se tivermos em conta a reduzida dimensão do espaço em que se inserem.

O exercício que deixamos neste texto é o primeiro momento de um trabalho ainda no seu início, apresentando algumas propostas preliminares para o desenvolvimento de um roteiro de arte sacra no Faial, em particular na cidade da Horta.

É importante, primeiro, deixar um breve preâmbulo sobre o património religioso daquela cidade. No início do século XIX, existiam na então vila dez igrejas (três paroquiais, seis de casas religiosas e a da Misericórdia), outras tantas ermidas, a Casa do Espírito Santo<sup>3</sup> e mais de uma dúzia de

---

2 J. M. dos Santos Simões, “Concelho da Horta: ficheiro do Inventário de Azulejaria” – Igreja de São Francisco (notas dactilografadas), década de 1960; arquivo da Fundação Calouste Gulbenkian, disponível em <<http://digitale.gulbenkian.pt/cdm/compoundobject/collection/jmss/id/6575/rec/3>>. A afirmação é justificada pelo conjunto de talha, pintura e azulejos de inícios de Setecentos que cobrem a capela, atribuídos ao mestre Manuel dos Santos.

3 Hoje conhecido como Império dos Nobres.

oratórios privados<sup>4</sup>. Se multiplicarmos estes números por altares, nichos e imagens, acrescentando alfaia e objectos vários, como os oratórios e imagens de pequena dimensão para devoção pessoal, conseguimos conceber a existência de um vasto património. Ao longo do século que se seguiu à extinção das ordens religiosas, as alterações sociais foram ditando uma progressiva alteração deste universo, com a redução das práticas religiosas e o desaparecimento de vários edifícios, para o que contribuíram várias crises sísmicas significativas. Nos nossos dias, existem apenas cinco igrejas, sendo três paroquiais (uma adaptada do antigo colégio jesuíta, do século XVII/XVIII, uma construída no século XIX e outra já no XX) e duas conventuais (a franciscana, já referida, e a carmelita, propriedade da Ordem Terceira, ambas do início do século XVIII), sobrevivendo também uma torre da antiga Matriz (construção de meados de Setecentos). Além das igrejas, há ainda nove ermidas (sendo duas reconstruções de anteriores e três novas) e vários impérios<sup>5</sup>. De registar também as capelas dos terceiros de S. Francisco e do Carmo, anexas às respectivas igrejas, cujas ordens mantêm ainda a sua actividade. Sintetizámos este levantamento na seguinte tabela:

#### 1. Construções religiosas na cidade da Horta (actuais e desaparecidas)

| identificação <sup>6</sup>                | a) fundação; b) alteração ou destruição <sup>7</sup>    | existência (2018) <sup>8</sup>    |
|---|---|-----------------------------------|
| c. <sup>to</sup> S. Francisco             | a) séc. XVI; b) 1700: refeito, 1899: incêndio           | (a) e igreja                      |
| capela terceiros                          | a) séc. XVI (?); b) séc. XVIII: construção              | capela                            |
| c. <sup>to</sup> São João                 | a) c.1538; b) c.1600: refeito, 1836: demolido           | (a) (b)                           |
| c. <sup>to</sup> Glória                   | a) c.1609; b) 1900: demolido                            | (a) (b)                           |
| c. <sup>to</sup> Carmo                    | a) 1651; b) séc. XIX/XX: reconstruções c. <sup>to</sup> | igreja, parte do c. <sup>to</sup> |
| capela terceiros                          | a) séc. XVII; séc. XVIII: construção                    | capela                            |
| c. <sup>to</sup> S. <sup>to</sup> António | a) 1717; b) 1926: destruído                             | -                                 |

4 Com licença para celebração, geralmente de grande dimensão e ocupando uma divisão (a “casa do oratório”), não se contando aqui os inúmeros oratórios de pequenas dimensões que existiam em casas particulares e religiosas, muitos ainda hoje conservados.

5 Nome dado, nos Açores, às pequenas capelas dedicadas ao Espírito Santo.

6 Abreviaturas utilizadas: c.<sup>to</sup> – convento; ig.<sup>a</sup> – igreja paroquial; er.<sup>da</sup> – ermida.

7 As datas de fundação referem-se à primeira instituição, podendo os edifícios primitivos ser um pouco posteriores. As indicações de “reconstruído/a” referem-se a uma reedificação no mesmo local, reutilizando materiais ou mantendo parte da estrutura original; o termo “refeito/a” refere-se a construções feitas de raiz, nalguns casos mudando mesmo de localização.

8 Legenda: (a) vestígios arqueológicos; (b) património móvel com proveniência identificada do local. Nos casos em que se registem simultaneamente vestígios arqueológicos e uma construção (ex.: “(a) e igreja”), esses vestígios referem-se a uma versão da construção anterior à actual.

|  |  |                  |
|--|--|------------------|
| er. <sup>da</sup> S. <sup>to</sup> António | a) 1964 (no local da igreja anterior)                      | ermida           |
| colégio jesuíta                            | a) séc. XVII; b) séc. XIX: ig. <sup>a</sup> Matriz, outros | igreja e colégio |
| Misericórdia                               | a) séc. XVI; b) 1836: demolida                             | (a) (b)          |
| ig. <sup>a</sup> Matriz                    | a) séc. XV/XVI; b) c.1826: demolida                        | (a) (b) e torre  |
| ig. <sup>a</sup> Angústias                 | a) séc. XVII; b) séc. XIX: refeita                         | (a) e igreja     |
| ig. <sup>a</sup> Conceição                 | a) séc. XVI; b) 1926: destruída, 1933: refeita             | igreja           |
| er. <sup>da</sup> S. <sup>ta</sup> Bárbara | a) séc. XVI; b) séc. XIX: reconstruída                     | ermida           |
| er. <sup>da</sup> S. <sup>to</sup> Amaro   | a) c.1575; b) séc. XIX: reconstruída                       | ermida           |
| er. <sup>da</sup> Guia                     | a) séc. XVII; b) c.1940: refeita                           | (a) e ermida     |
| er. <sup>da</sup> Boa Viagem               | a) séc. XVII; b) 1926: destruída                           | -                |
| er. <sup>da</sup> Livramento               | a) 1636; b) séc. XIX: incêndio, 1917: ruína                | (a)              |
| er. <sup>da</sup> S. Lourenço              | a) 1651; b) c.1784: reconstruída                           | ermida           |
| er. <sup>da</sup> Sant'Ana                 | a) séc. XVIII; b) séc. XIX: reconstruída                   | ermida           |
| er. <sup>da</sup> Nazaré                   | a) séc. XVIII; b) 1844: ruína                              | (b)              |
| er. <sup>da</sup> Pilar                    | a) 1701; b) c.1729: reconstruída                           | ermida           |
| er. <sup>da</sup> Castelo                  | a) séc. XVIII  | ermida           |
| er. <sup>da</sup> Santa Isabel             | a) séc. XXI  | ermida           |
| Casa Esp. <sup>to</sup> S. <sup>to</sup>   | a) c. 1760; b) c.1930: reconstruído                        | império          |

Apesar de se tratar de um esquema simplificado e sem pretensões de sistematização exaustiva, conseguimos perceber a destruição de que o património edificado foi alvo, tendo chegado aos nossos dias uma parte substancial das existências, mas a maioria correspondendo a versões parciais ou muito alteradas do que existiu outrora. Ficam fora desta lista os restantes impérios (posteriores a meados do século XIX), os oratórios privados (todos desaparecidos) e uma apreciação sobre o estado actual de cada imóvel, a qual, por si só, mereceria uma outra reflexão. Deixamos apenas uma nota genérica, registando que as três igrejas paroquiais, em uso permanente, estão em boas condições e receberam todas obras de manutenção em anos recentes; já as duas igrejas conventuais tiveram um uso menos regular e uma manutenção deficiente ao longo da última centúria, vendo o seu estado de conservação degradar-se e estando hoje ambas a atravessar processos de reabilitação (no caso do Carmo, foi recentemente reaberta ao culto, mas com o trabalho de restauro de retábulos e interiores ainda em curso, no de São Francisco aguarda uma obra completa de reabilitação, por ora em fase de projecto); quanto às ermidas, também sem uso regular e na maioria dos



casos propriedade das paróquias, algumas estão em bom estado ou receberam intervenções recentes, mas também as há a necessitar de cuidado; a Torre do Relógio (da antiga Matriz) e o Império dos Nobres, ambos propriedade municipal, têm sido alvo de manutenção regular e encontram-se por isso em bom estado, tendo a primeira aberto ao público este ano e havendo intenção de também abrir o segundo a visitas em breve. Não obstante os problemas de manutenção dos edifícios, patentes nos casos das igrejas conventuais, existe uma variedade de construções, de várias épocas, estilos e funções, espalhadas pelo território, que nos permitem desde logo começar a visualizar um roteiro passível de ser percorrido.

Este primeiro levantamento deu-nos uma noção de escala e de uma certa relação entre o que existiu e o que sobreviveu em termos de património construído. Mas a maioria da arte sacra existente na ilha corresponde a património móvel, sobretudo a peças de pequena e média dimensão, como sejam esculturas ou alfaias litúrgicas. O levantamento acima pode dar-nos uma ideia de dimensão sobre o que poderá ter existido, um universo de largas centenas, provavelmente milhares, de objectos mais ou menos portáteis, que foram passando de mão em mão, por vezes mudados ou adaptados, ao longo de vários séculos. É muito mais difícil ter a percepção deste património, que será necessariamente uma parte fundamental de qualquer circuito criado neste âmbito. Para se ter uma ideia da complexidade da questão em torno do património móvel, deixamos alguns exemplos. Do convento da Glória, demolido em 1900, existe, numa paróquia, o órgão e uma estante de coro; noutra, o que resta do arcaz (que foi encurtado para caber numa sacristia, onde esteve durante um século e sofreu um sismo e um incêndio, sendo depois restaurado e novamente adaptado ao local actual, do lado oposto da ilha), noutra, existe um “ex” São Pedro seiscentista (decapitado e transformado em Santo Amaro), cujo par, um São Paulo, repousa intacto numa casa particular; não muito longe, outra família tem a sua residência mobilada com peças provenientes do convento; na igreja Matriz, existe um Cristo crucificado de grandes dimensões, assim como uma urna do Santíssimo e uma estante de altar; no Museu da Horta a imagem da Senhora da Glória. Na mesma casa que tem o referido São Paulo, existe um móvel de sacristia franciscano e uma estante de altar carmelita; no Carmo, um lintel da antiga Matriz; na Matriz, ex-igreja jesuíta, além das peças da Glória e alfaias trazidas da primitiva Matriz, a que se juntaram as deixadas pelos jesuítas, há um óleo sobre tela do antigo convento de São João, e uma estante de coro

e uma rica custódia de São Francisco; em São Francisco, existe um altar da Matriz Velha e alfaias da antiga Misericórdia; no local da Misericórdia, são ainda visíveis vestígios da igreja, inseridos em construções posteriores, enquanto os seus altares servem hoje uma paróquia na vizinha ilha do Pico; uma casa nos arredores da cidade guarda, no jardim, uma pedra tumular brasonada, proveniente de uma ermida demolida; e, no Museu da Horta, existe um pouco de tudo, desde bases de arcos manuelinos e pedras tumulares, até móveis feitos com madeira dos altares da antiga igreja da Conceição.

Estes são apenas alguns dos raros “casos felizes”, de peças conservadas e com uma proveniência identificada, pois o mais comum é desconhecer-se por completo a sua origem e historial (isto quando se lhes conhece o paradeiro). Não obstante, estes exemplos permitem-nos perceber o emaranhado da circulação e presença deste património, assim como o facto de ser necessário fazer um estudo panorâmico para se conseguir compreender cada peça e cada local. Voltando ao caso de São Francisco, duas das peças mais significativas desta igreja pertencem hoje ao acervo da Matriz (a estante de coro e a custódia referidas acima), as suas alfaias provêm tanto do antigo convento como da primitiva Misericórdia (não sendo possível saber o que veio de onde), existindo ainda um retábulo originário da primitiva Matriz, ao que acresce património da Santa Casa com outras proveniências, e ainda a rica colecção da Ordem Terceira de São Francisco, a qual, sendo independente, teve a sua sede na capela anexa à igreja (onde esperamos que possa voltar após o restauro). É por isso fundamental, em nosso entender, que uma mediação deste espaço implique uma abordagem a vários outros, directa ou indirectamente relacionados com ele.

Uma aproximação possível ao património móvel disperso, na tentativa de o inserir num circuito, reside em identificar os locais onde se encontra uma maior quantidade ou qualidade de peças, mas, sobretudo, onde estejam disponíveis para exposição pública (excluindo assim a maioria das alfaias ainda em uso nas paróquias e, naturalmente, tudo o que estiver em posse de particulares, salvo em caso de depósito institucional). Isto leva-nos a uma outra questão, resultante da circulação das peças e da formação de colecções. É que este património se encontra disperso, não só a nível de espaço, como de tutelas, entre propriedade pública, institucional ou particular, sendo já difícil reconhecer e arrolar o que existe, quanto mais coordenar a sua mediação ou valorização. Para se compreender melhor a realidade actual façamos uma outra incursão, sobre a circulação de peças e a formação de co-

lecções ao longo das últimas décadas, por complemento aos exemplos dados anteriormente, sobre peças que mudaram de localização após o desaparecimento dos seus locais de origem.

Na década de 1950, o padre Júlio da Rosa (1924-2015), então um recém ordenado sacerdote, começou a inventariar e a reunir peças de arte sacra em redor da ilha. As peças recolhidas pertenciam tanto a particulares como a paróquias ou irmandades e tinham valor histórico e/ou artístico. Neste período, existiam já alguns colecionadores locais, destacando-se o comendador Eduardo Laemmert Bulcão (1870-1947), então recentemente falecido, e Francisco Martins de Bettencourt (1919-2006), que reuniram ao longo da vida vastas colecções de antiguidades, entre elas arte sacra.<sup>9</sup> Existia ainda uma grande quantidade de peças em posse de particulares, provenientes de oratórios e capelas particulares, dos extintos conventos ou mesmo de igrejas paroquiais. Com o crescimento do conhecimento e estudos sobre arte, começaram a reunir-se colecções localmente, mas também muitos artefactos foram adquiridos para o exterior, empobrecendo o património local e regional (a colecção Eduardo Bulcão, por exemplo, dispersou-se após a sua morte, sendo a maioria dos itens vendidos em Lisboa). Muitos particulares desfaziam-se das suas peças, tendo ou não noção do seu valor, e nas paróquias era comum imagens antigas ou alfaias já sem uso ficarem esquecidas e acabarem danificadas ou extraviadas. O trabalho empreendido pelo padre Júlio da Rosa pretendia assim evitar que esse património se perdesse ou deteriorasse, ao mesmo tempo que pudesse ser reunido, estudado e fruído no seu conjunto.<sup>10</sup> A recolha e investigação que empreendeu focou-se nas peças de carácter religioso, mas abrangeu outras áreas e tipologias, seguindo os exemplos de figuras como Luís Bernardo Leite de Ataíde (São Miguel), Luís da Silva Ribeiro (Terceira), Frederico Lopes (Terceira) ou Manuel Dionísio (Faial), e acontecendo em paralelo com as acções de Manuel Coelho Baptista de Lima (Terceira), Francisco Ernesto Oliveira Martins (Terceira) ou Tomaz Duarte Junior (Pico), para

---

9 Sobre a colecção de FMB *vide*: Jácome Bruges de Bettencourt, “A colecção de Esculturas Religiosas de Francisco de Bettencourt”, in *O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XX*, actas do IV colóquio, Horta, Núcleo Cultural da Horta, 2007, pp. 539-568.

10 Reunindo o património que, segundo o próprio, “as gerações veneraram e moldaram com as suas próprias mãos [e que permitisse] estudar aspectos e manifestações da vida artística e religiosa deste povo açoriano, que tem vivido ignorado de si mesmo e das suas potencialidades artísticas”. Citado em *Faial – Guia do Património Cultural*, s.l., Atlantic View, 2003, p. 101.

citar alguns exemplos.<sup>11</sup> A recolha, iniciada na década de 1950, continuou ao longo de mais de seis décadas.

Não obstante os seus variados interesses, a arte sacra constituiu o principal foco da sua acção de pesquisa e colecção. Deste esforço resultou o Museu de Arte Sacra e Etnografia Religiosa, criado em 1963 pelo bispo de Angra e Ilhas dos Açores. Dois anos depois, em 1965, o museu abria ao público, em dependências da igreja de São Francisco, onde permaneceu durante três décadas. Devido à falta de condições, o espaço acabou por ser encerrado, sendo o acervo depositado no Museu da Horta, onde uma selecção de peças foi organizada numa exposição.<sup>12</sup> Apesar de terem sido pensadas, ao longo dos anos, várias possibilidades para a instalação permanente do museu, incluindo a aquisição, por parte do Governo Regional, de um imóvel para o efeito,<sup>13</sup> tal não aconteceu, permanecendo até hoje apenas a pequena exposição patente no Museu da Horta. O intuito original era o de dotar o museu com uma vasta quantidade e diversidade de peças, o que incluía um acervo próprio (de propriedade diocesana, reunindo peças das paróquias e doações), mas também outras quatro colecções públicas e privadas, assim como peças que pudessem, entretanto, ser nele depositadas.

Actualmente, permanece, no Museu da Horta, a exposição de arte sacra, permitindo dar a conhecer algumas destas peças. Mais recentemente, por iniciativa do padre Marco Luciano Carvalho, foi criado um núcleo visitável na igreja Matriz, expondo algum do património conservado na paróquia. A ele também se deve o retomar dos trabalhos no Carmo, cuja igreja reabriu recentemente ao culto, mas se encontra ainda em processo de restauro dos interiores. A de São Francisco, como já referido, encontra-se encerrada e a aguardar reabilitação. Além das colecções dos museus da Horta e de Arte Sacra, são também significativas as pertencentes às duas ordens terceiras,

11 Entre parêntesis a indicação da ilha de cada um. Sobre o coleccionismo nos Açores neste período veja-se: Maria Manuel Velásquez Ribeiro, *Coleccionar na periferia. Manuel Coelho Baptista de Lima e a construção da memória açoriana (1920-1996)*, Dissertação apresentada à Universidade dos Açores para obtenção do grau de Mestre em Museografia, Desenvolvimento e Património, Angra do Heroísmo, Universidade dos Açores, 2012 (policopiado), pp. 41-44.

12 Cf. “Museu de Arte Sacra”, in *Faial – Guia do Património Cultural*, pp. 101-104.

13 Curiosamente a antiga residência do comendador Eduardo Bulcão, na Rua Conselheiro Medeiros nº 18, adquirida em 1994 (cf. *Correio da Horta*, 7.9.1994, p. 1). A anunciada instalação do museu neste imóvel não se chegou a realizar, sendo usado, até hoje, por departamentos da administração regional. De entre os “candidatos” mais prováveis para a instalação do museu estavam as antigas igrejas conventuais, sendo mesmo anunciada a instalação no Carmo após as obras ocorridas a partir de 1997. No entanto, estas acabaram por não ser concluídas, para o que terá contribuído o grande sismo ocorrido no ano seguinte, continuando assim o museu sem casa própria.

a da Santa Casa da Misericórdia e o acervo pessoal do padre Júlio da Rosa. Este último, composto sobretudo pela sua biblioteca e arquivo pessoal, inclui também uma heterogeneidade de itens, incluindo de arte sacra, e existe conservado na Fundação Mater Dei, por ele criada para o efeito, cuja sede, que se espera abrir em breve, inclui uma sala dedicada a esta temática. Na tabela 2, registamos as principais colecções da cidade e a sua situação actual:

## **2. Principais colecções de arte sacra da cidade da Horta**

| <b>colecção</b>          | <b>situação actual (2018)</b>                        |
|--------------------------|--|
| Museu de Arte Sacra      | em depósito / pequena exposição no Museu da Horta    |
| Museu da Horta           |  |
| Padre Júlio da Rosa      | em depósito / exposição em preparação na Fundação MD |
| Ordem 3ª do Carmo        | parcialmente exposto na igreja do Carmo              |
| Ordem 3ª de S. Francisco | em depósito  |
| Santa Casa               | em depósito / na igreja (fechada, aguarda restauro)  |
| Paróquia Matriz          | na igreja / parte em exposição visitável             |

Feito este périplo, conseguimos ter noção da dispersão deste património por espaços e instituições, sendo esta uma das principais explicações para que, passado meio século da criação do Museu de Arte Sacra, ainda não se tenha conseguido afirmar um verdadeiro circuito deste património no concelho, ficando sempre disperso e relegado para segundo plano face a outras prioridades. Note-se também que nenhum dos núcleos visitáveis que existiram até agora, incluindo os que se mantêm, resultou de um programa científico ou museológico, sendo meritórios pela iniciativa, mas reclamando um estudo de conteúdos e um planeamento da sua exposição e mediação, assim como um enquadramento que os relacione entre si.

Partindo deste panorama, e do levantamento sintetizado nas tabelas 1 e 2, identificámos, no espaço das três freguesias que compõem a cidade da Horta, um grupo de 24 locais relacionados com o património religioso, que incluem realidades tão heterogéneas como edifícios completos e conjuntos integrados, locais que albergam colecções de bens móveis e vestígios arqueológicos, sendo que a maioria dos locais abrange mais do que uma destas categorias. Note-se também a sua dispersão pelo território, o que poderá potenciar também a criação de circuitos que se relacionem com outros locais e patrimónios, assim como a sua extensão futura para as freguesias rurais em redor da ilha. Neste momento, identificados esses locais, pensámos

para cada um deles os conteúdos que poderiam ser explorados, quer valorizando cada local, quer possibilitando uma narrativa complementar que os relacionasse enquanto conjunto. Para isso, tivemos em consideração o que existe em cada sítio, procurando o seu significado histórico e artístico, mas também o que já não existe e as possibilidades que, a partir dali, podemos desenvolver, sobretudo no âmbito da história local e regional.

Para este texto, seleccionámos os 12 principais locais de entre os identificados, todos com potencial de serem facilmente inseridos num roteiro de arte sacra, sendo apenas necessário, na maioria dos casos, criar instrumentos de mediação sobre o património que detêm. Seis deles estão, de momento, abertos ao público; três aguardam uma abertura a breve trecho; dois estão fechados, mas podiam ser abertos e visitáveis com facilidade; e apenas um, a igreja de São Francisco, aguarda obras de reabilitação (no entanto, dado a sua importância e ter um projecto em curso, inserimo-la na listagem). A grande ausência é o Museu de Arte Sacra, que, de certo modo, fica representado pelo Museu da Horta, onde é possível observar algumas peças da colecção, mas para o qual não existe de momento qualquer previsão para ter instalações próprias. Para cada um destes locais registámos os principais elementos patrimoniais presentes, procurando através deles conteúdos que pudessem ser explorados no âmbito de uma futura mediação. Um breve registo dessa reflexão vai sintetizado na tabela 3:

### 3. Propostas para um roteiro<sup>14</sup>

| local         | património   | conteúdos a explorar   |
|---------------|--|--|
| São Francisco | arte (arquitectura, retábulos, azulejos, pintura, escultura); materiais; OFM e OTP; SCMHI; confrarias; heráldica | espiritualidade franciscana e vivências conventuais; missa tridentina; assistência; Santa Casa; padroados e linhagens familiares; tradição musical; materialidades e técnicas de construção e de produção artística; manutenção do património (conservação e restauro); espaço cultural e uso pela OTP |
| Carmo         | arte (arquitectura, retábulos, mobiliário, alfaias); OC e OTC; heráldica; arqueologia                            | espiritualidade carmelita; padroados familiares e ligações do Faial com o Atlântico na modernidade (carmelitas para o Brasil e capela do arcebispo de Goa); exposição de arte sacra (espaços anexos); arqueologia da arquitectura e criptas  |

14 Abreviaturas utilizadas: OFM – Ordem de São Francisco; OTP – Ordem Terceira de São Francisco; SCMHI – Santa Casa da Misericórdia da Horta; OC – Ordem do Carmo; OTC – Ordem Terceira do Carmo; SJ – Companhia de Jesus; I. dos Nobres – Império dos Nobres; DES – Divino Espírito Santo.



|               |  |  |
|---------------|--|--|
| Angústias     | arqueologia; heráldica e placas evocativas                           | povoamento do Faial; presença de flamengos (Jos Dutra, Martin Behaim); vestígios arqueológicos (no adro)   |
| Matriz        | Arte (retábulos, azulejos, pinturas, mobiliário; alfaias); SJ; órgão | Matriz Velha; espiritualidade jesuíta; padroado (Utra); igrejas desaparecidas e circulação de peças (S. João, Glória, S. Francisco, Flamengos); exposição de arte sacra; sacristia; música |
| Conceição     | datas da fachada; N. S. Conceição                                    | destruição e evolução do património (destruída e reconstruída 4 vezes); culto mariano  |
| Museu Horta   | arquitectura; arte (escultura, pintura, ourivesaria)                 | local da casa e capela do capitão-do-donatário (pedra tumular do séc. XVI); colégio jesuíta; materialidades, conservação e restauro  |
| Fundação MD   | arte (escultura, pintura, mobiliário)                                | circulação de peças e coleccionismo; a identificação das proveniências das peças; devoções particulares  |
| I. dos Nobres | DES e voto 1672  | culto ao DES; votos camarários / públicos  |
| Torre Relógio | Matriz Velha; arqueologia  | vista sobre a cidade; a vila primitiva; o relógio público; arqueologia   |
| Guia          | culto mareantes  | cultos populares; ligação ao mar (Boa Viagem)  |
| Sant'Ana      | heráldica  | oratórios privados e devoções pessoais   |
| Castelo       | azulejaria   | S. <sup>to</sup> António “do Castelo”: festa dos soldados  |

Este esquema é uma versão simplificada (e parcial), mas permitiu-nos ter uma visão panorâmica do potencial que este património tem, assim como ensaiar uma primeira proposta de temáticas a desenvolver. Para cada local terá também de ser pensada a forma de abordagem, que tanto pode implicar uma musealização / programação completa, como uma simples memória evocando algo desaparecido, existindo, entre um extremo e outro, uma larga série de hipóteses a estudar. O desenvolvimento de um roteiro integrado deverá ser feito em paralelo com a sua implementação (gradual), o que, estamos cientes, será uma tarefa longa, complexa e porventura impossível. Qualquer intervenção prática no terreno implicará mediar os vários agentes detentores deste(s) património(s), mas, pensados os alicerces teóricos, tentaremos lançar a semente, começando por desenvolver pequenos instrumentos de mediação para locais específicos, testando metodologias e reacções.

Este foi um pequeno contributo inicial, que se pretende discutir e melhorar, e, enquanto estas linhas são escritas, pensa-se o projecto para a igreja de S. Francisco, o qual poderá servir como exemplo e incentivo a outras

intervenções também necessárias a nível do património religioso na ilha do Faial, talvez promovendo também uma nova reflexão em torno do tão adiado Museu de Arte Sacra e Etnografia Religiosa da Horta, cuja discussão tem estado esquecida nas últimas duas décadas.

**Fontes:**

*Correio da Horta*, 7.9.1994.

J. M. dos Santos Simões, “Concelho da Horta: ficheiro do Inventário de Azulejaria” – Igreja de São Francisco (notas dactilografadas), década de 1960; arquivo da Fundação Calouste Gulbenkian, disponível em <<http://digitale.gulbenkian.pt/cdm/compoundobject/collection/jmss/id/6575/rec/3>>).

**Bibliografia:**

BETTENCOURT, Jácome Bruges de, “A coleção de Esculturas Religiosas de Francisco de Bettencourt”, in *O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XX*, actas do IV colóquio, Horta, Núcleo Cultural da Horta, 2007, pp. 539-568.

DIAS, Pedro, *Arte Portuguesa no Mundo*, vol. 3: *Açores*, Lisboa, Público, 2008.

*Faial – Guia do Património Cultural*, s.l., Atlantic View, 2003.

*Horta. Faial. Inventário do Património Imóvel dos Açores*, Angra do Heroísmo – Horta, DRAC – IAC – CMH, 2003.

LIMA, Marcelino, *Anais do Município da Horta*, Horta, Câmara Municipal, 2005 (fac-simile da edição de 1940).

MACEDO, António Lourenço da Silveira, *História das Quatro Ilhas que formam o Distrito da Horta*, 3 vols., Angra do Heroísmo, SREC/DRAC, 1981 (fac-simile da ed. de 1871).

*Os Descobrimentos e a Arte*, catálogo da exposição, Horta, Museu da Horta, 1995.

RIBEIRO, Maria Manuel Velásquez, *Colecionar na periferia. Manuel Coelho Baptista de Lima e a construção da memória açoriana (1920-1996)*, Dissertação apresentada à Universidade dos Açores para obtenção do grau de Mestre em Museografia, Desenvolvimento e Património, Angra do Heroísmo, Universidade dos Açores, 2012 (policopiado).

SARDO, Delfim; CALDAS, João Vieira; SERRÃO, Vítor, *História da Arte nos Açores (c.1427-2000)*, Angra do Heroísmo, SREC/DRAC, 2018.

## **DO BOM DESPACHO AO LIVRAMENTO**

### **SINGULARIDADES FESTIVAS MARIANAS A OESTE DA MADEIRA**

**Martinho P. Mendes**

*Museu de Arte Sacra do Funchal*

O culto mariano tem uma enorme importância no Arquipélago da Madeira sendo vivido de forma intensa, como acontece em Portugal continental. A Virgem Maria é padroeira em 50 paróquias na Madeira e os padrões de invocação, associados às festas que ocorrem ao longo do ano, ultrapassam largamente uma centena de títulos.

Da análise diferenciada das invocações de Nossa Senhora do Bom Despacho, no Campanário, e de Nossa Senhora do Livramento, na Ponta do Sol, pretende-se abordar o sentido religioso destas duas festividades que se realizam no início do outono, a oeste da Ilha, contribuindo para a compreensão deste fenómeno cultural que testemunha a vivência da religião, em articulação profunda com o território e os seus recursos.

A partir de um trabalho de investigação de campo realizado entre 2009 e 2014<sup>1</sup>, para fins artísticos e didáticos no contexto museal, identificar-se-ão

---

<sup>1</sup> O trabalho de levantamento fotográfico dos preparativos das duas festividades, com particular relevo na utilização botânica para fins culturais, foi inicialmente realizado por Martinho Mendes, Merícia Lucas e Cristina Vieira, com recurso a saídas de campo, com observação e participação nos vários momentos vividos. Estas recolhas foram utilizadas em vários trabalhos posteriores, designadamente nas atividades de educação estética, artística e patrimonial no contexto do Museu de Arte Sacra do Funchal, no desen-

as características mais marcantes e unificadoras destas festividades, designadamente no que diz respeito à expressiva utilização de uma espécie botânica, a açucena-da-serra (*Amaryllis belladonna*). Procura-se, com efeito, analisar as estratégias de apropriação simbólica e os rituais próprios utilizados pelas comunidades locais durante as colheitas e o transporte das flores que resultam, anualmente, numa genuína festa da flor.

### **A devoção mariana no Arquipélago da Madeira: religiosidade popular e tradições festivas**

O povoamento do arquipélago da Madeira, iniciado há seis séculos, trouxe consigo o Cristianismo, Católico e Romano, tal como era referência nas terras do Reino.

A construção de capelas e igrejas com o propósito de servir as populações da Ilha teve início, desde logo, com João Gonçalves de Zarco no Funchal, alargando-se progressivamente para outras localidades onde foram erguidas, ainda, capelas particulares, nas imediações dos campos e casas senhoriais, bem como alguns conventos franciscanos, de nascente a poente da Ilha.

As invocações dos templos na Madeira eram dedicadas aos santos de maior afeto e proteção divina, ao Espírito Santo ou à Virgem Maria, através de inúmeros títulos que remetiam para a resolução das carências de todo o tipo sentidas pelas populações neste território abrupto e difícil, apesar da riqueza da sua biodiversidade e da beleza das suas paisagens distintas.

A devoção mariana na Madeira seguiu, com efeito, a marca da religiosidade popular portuguesa enraizada nas localidades de origem dos colonos. Segundo Manuel da Gama, a Virgem é padroeira de 50 paróquias na Madeira através de 31 títulos diferentes associados e «celebrados com toda a solenidade, alguns no mesmo dia litúrgico e a maioria no transcurso do verão»<sup>2</sup>. De acordo com o mesmo autor, são 77 os títulos registados na Ilha em relação à Virgem Maria:

---

volvimento de um vídeo em 2015 integrado no Festival Internacional de Videoarte *between islands*, com exposições em Canárias, Ilha Margarida, Madeira, Nova Zelândia, Porto Rico e Sicília (<https://www.festiva-lentreislas.com/belladonna-2015.html>) e, mais recentemente, entre 21 de novembro e 7 de dezembro de 2018, numa exposição com curadoria de Martinho Mendes no Museu Etnográfico da Madeira intitulada *Do Bom Despacho ao Livramento. A açucena no Culto Mariano*.

2 Manuel da Gama, *Culto mariano, Aprender Madeira*, [Online] 2016. Disponível em <http://aprenderamadeira.net/culto-mariano/>

Uns relacionam-se diretamente com a pessoa da Virgem Maria, com factos reais da sua vida terrena ou do seu mistério como Mãe de Jesus, como são a Senhora da Natividade, da Graça, da Apresentação, [...] outros dizem respeito a situações concretas das necessidades sentidas pela pessoa humana, tais como Senhora dos Remédios, da Boa Hora, [...] do Bom Despacho, [...] do Livramento, do Bom Sucesso, [...]; e ainda há os que relembram o lugar onde a mãe de Jesus se tenha manifestado, como a Senhora do Monte, [...],etc.<sup>3</sup>

A presença dos sacerdotes franciscanos acompanhou ativamente o primeiro século do povoamento. A eles coube a orientação e atendimento das necessidades espirituais e pastorais das populações, influenciando, sobremaneira, uma parte considerável da identidade cultural do povo insular com devoções, expressões e práticas de religiosidade que, na sua essência, atravessaram séculos e se mantêm vivas nos nossos dias<sup>4</sup>.

Com a ancestralidade franciscana na Madeira surgiu a devoção mariana, nomeadamente a celebração das Missas do Parto e das Festas da Nossa Senhora da Conceição que se intensificaram ao longo dos séculos, em todas as paróquias, constituindo hoje um manancial de referências para o estudo do património imaterial da Madeira, derramado, quer no cancioneiro tradicional madeirense, onde se identificam cantigas de inspiração religiosa, quer na dimensão festiva, patente na musicalidade das romarias que se fazem acompanhar de objetos específicos, reproduzidos e contruídos anualmente<sup>5</sup>.

O gosto pelo cultivo de plantas nos terreiros e jardins domésticos, bem como a utilização real e simbólica das mais variadas espécies de plantas, autóctones e introduzidas, nas vivências do dia-a-dia do madeirense, vem marcar o património imaterial na Madeira, principalmente no contexto das celebrações religiosas. Alguns destes traços de identidade insular madeirense poderão ser compreendidos à luz da herança espiritual franciscana, construída a partir da divulgação doutrinal, assente nos princípios universais

---

3 *Idem, ibidem*

4 Vítor Melícias, “Modelação Franciscana da Igreja madeirense”, in José Eduardo Franco - João Paulo Oliveira e Costa (Dir.), *Diocese do Funchal - A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidade*, Diocese do Funchal, Funchal 2015, Vol. I., pp153-158.

5 Merícia Lucas, *Uma abordagem Estético-Cultural do Arraial Madeirense* (Dissertação de mestrado não publicada), Universidade da Madeira, 2009. Neste estudo a autora procedeu a uma caracterização do arraial madeirense, procurando encontrar expressões concretas de uma identidade endémica, forjada na pluralidade de interações no arquipélago da Madeira e com enfoque nos «objetos e [...] práticas que corporizam toda a ornamentação do território onde tem lugar o arraial» (p.6).

de fraternidade e dignificação do ser humano e da natureza irradiado pelos quatro conventos erguidos na Madeira.

São também expressivos os testemunhos primitivos da religiosidade do povo madeirense no âmbito do património material. As referências à Virgem e aos santos padroeiros são identificáveis com frequência, quer no âmbito do património edificado um pouco por toda a ilha da Madeira e do Porto Santo, quer no que se refere ao património móvel – pintura, escultura, ourivesaria, etc. – existente no interior dos templos ou já transitado para outros espaços, como, por exemplo, para o Museu Diocesano de Arte Sacra do Funchal. Neste último, por exemplo, é possível encontrar algumas das representações marianas mais antigas da Ilha, designadamente a Virgem da Anunciação, a Virgem da Conceição e a Virgem da Encarnação.

As comemorações religiosas na Madeira, sejam em louvor de Jesus Cristo, da Virgem Maria ou dos santos e padroeiros, surgem muitas vezes associadas a romagens, a peregrinações a lugares de culto específicos e a procissões que dão conta do cumprimento de promessas e exprimem a gratidão dos fiéis pelas graças alcançadas.

A maioria destas festividades e manifestações coletivas da fé coexistem com as expressões do denominado arraial madeirense. Constituído por um conjunto de influências diversas e de preceitos de natureza sociocultural, o arraial, que se acredita poder ter origens mais profundas no norte de Portugal, de onde era oriunda uma considerável parte dos colonos que chegaram à Madeira, mistura as tradições gastronómicas locais e regionais, com as apresentações musicais de todo o tipo de ordem mais ou menos espontânea, e os diversos elementos e objetos decorativos enraizados na tradição<sup>6</sup>.

A dinâmica festiva do arraial, embora caracterizada muitas vezes como sendo do âmbito profano e pagão, é, de acordo com Manuel da Gama, uma parte constituinte da «Festa, que no seu todo, reflete, mais ou menos conscientemente, uma atitude religiosa de honra, louvor, súplica, libertação e agradecimento»<sup>7</sup>.

De todas as festas religiosas marianas que marcam o fim do verão na Madeira e se estendem pelo outono, há duas que se destacam pela singularidade dos preparativos. São elas dedicadas a Nossa Senhora do Bom Despacho, no último fim de semana de setembro, na Paróquia do Campanário, e

---

6 Merícia Lucas, *op cit*, p.6.

7 Manuel da Gama, *Dicionário das Festas, Romarias e Devoções da Madeira. Para compreender a piedade popular madeirense*, Funchal, Direção Regional dos Assuntos Culturais, 2014, p.27.



a Nossa Senhora do Livramento, no segundo domingo de outubro, na paróquia da Ponta do Sol. Comum à duas festividades existe a tradição de ornamentar o interior dos templos e os seus arredores com as açucenas-da-serra (*Amaryllis belladonna*), uma espécie muito abundante, sobretudo a oeste e norte da Ilha, entre setembro e novembro.

O caráter inconfundível destas duas festividades em relação às demais, realizadas na Madeira, não reside apenas na utilização dominante desta flor nas ornamentações, uma vez que a sua aplicação também se regista em outras festividades marianas que ocorrem neste período, especialmente na Paróquia da Quinta Grande, com a festa da padroeira Nossa Senhora dos Remédios, no 2º domingo de setembro e na paróquia de São João na Ribeira Brava, com a festa de Nossa Senhora do Amparo, no 1º domingo de outubro.

O que se torna verdadeiramente singular nestas duas festividades no Campanário e na Ponta do Sol, é, na verdade, o momento da preparação, colheita e transporte das flores, que constitui, na sua totalidade espaço-temporal, uma autêntica romaria cujo cortejo convoca os vários sentidos, graças à música, à intensidade da cor e do perfume das flores aos molhos, bem como ao sabor das iguarias consumidas no entremeio das caminhadas. Igualmente digno de nota é, ainda, o inerente fenómeno de criação do sentido poético-simbólico em torno de uma única flor, acompanhado de conexões com o território insular, aqui desenhado através de percursos que convocam a participação dos paroquianos, romeiros ou simples visitantes curiosos, na ativação do património imaterial que anima o espírito das gentes e dos lugares.

### **A celebração de Nossa Senhora do Bom Despacho no Campanário**

O título de Nossa Senhora do Bom Despacho tem, a nível nacional, os seus primeiros registos devocionais no século XVII, na região de Braga, em Cervães (1644) e na região do Porto, na Maia (1670). Segundo Manuel da Gama, surge também nos Açores na povoação de Almagreira, na ilha de Santa Maria<sup>8</sup>. Esta invocação surgiu junto das comunidades rurais por motivos de fertilidade e produtividade agrícola, mas nas zonas piscatórias surgiu como proteção da vida de todos aqueles cuja faina e sustento dependiam do mar. Nossa Senhora do Bom Despacho representa, por isso, uma devoção de grande amplitude, que tanto pode remeter para os pedidos de resolução

---

8 Manuel da Gama, *op cit*, p.87.



*Figura 1 - Cortejo das acucenas para a Festa de Nossa Senhora do Bom Despacho, no Campanário. Fotografia do autor (2009).*

benéfica das causas difíceis – saúde, trabalhos, negócios, etc. –, como a graça de alcançar um bom parto, rápido e sem complicações.

Na Madeira, tem celebração exclusiva na paróquia do Campanário, em capela própria com a mesma invocação, localizada no Caminho da Vigia. Este pequeno templo, que do ponto de vista arquitetónico apresenta características maneiristas e tardo góticas, foi fundado, em 1672, pelo Morgado Jerónimo da Atouguia Bettencourt e a sua mulher Catarina Espranger, tendo sofrido obras em 1762, já na posse de outros proprietários<sup>9</sup>. Do ponto de vista geográfico, a capela está implantada numa encosta voltada para o mar, integrada numa paisagem antrópica que impressionou o escritor Valter Hugo Mãe, aquando da sua passagem por aquela localidade que coincidiu com as celebrações religiosas:

As casas na Madeira ficam de montes às costas. [...] nas encostas altas do Campanário, as montanhas pesam sobre as construções como se as quisessem descer ao mar. A capelinha estava enfeitada de açucenas para o dia da sua festa anual, havia uma missa. No fim da missa, ao lado, o arraial animou com mú-

---

<sup>9</sup> Alda Pereira, Capela de Nossa Senhora do Bom Despacho, [Online] SIPA- Sistema de Informação para o Património Arquitetónico, 2001. Disponível em: [http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=9735](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=9735)

sica pimba. [...] mas na capelinha é que as vistas se tornavam uma maravilha, além de o perfume das flores se pôr como inebriante<sup>10</sup>.

Quando o escritor se refere às flores, evoca a intensidade do seu perfume que se propaga, de facto, por todo o espaço religioso, graças às decorações com diferentes formatos – esferas e cordões para suspender, arranjos em jogos de simetria dentro de jarras ou *oásis* – e suportes – balaustradas, retábulo, andor, fustes das bandeira, arco de triunfo, etc. –, no interior e no exterior da capela.

Porém, a abundância e o efeito feérico das flores no espaço decorado só é possível devido à organização e cumprimento escrupuloso dos vários pontos/momentos que constituem o percurso de vários quilómetros para a colheita e cortejo das açucenas-da-serra:

- 1) Primeira concentração: o grupo, de jovens e adultos, paroquianos, emigrantes e romeiros de outras freguesias, encontra-se na sexta-feira anterior ao domingo da festa, pelas 4h30 da madrugada no sítio da Volta do Pico, no Campanário;
- 2) Percurso para a colheita: o grupo dirige-se para nascente em direção à Quinta Grande, freguesia vizinha, percorrendo, a pé e/ou de carro, a estrada regional João Gonçalves de Zarco, entrando depois na Rua das Fontainhas, em direção aos terrenos e serras a norte;
- 3) Segunda concentração: é uma paragem introduzida já no século XX e marca um compasso de festa, com música, comes e bebes, no bar denominado de “Venda do Nelson” ou “Pé de Cabra”;
- 4) Área da colheita das flores: após o convívio festivo, o grupo subdivide-se em grupos mais pequenos que entram pela serra adentro em busca das açucenas;
- 5) Regresso da colheita: já com as carroçarias, os baldes e os cestos cheios de flores, os vários grupos percorrem, a partir das 9h30, em grande festa, as mesmas estradas em sentido inverso;
- 6) A concentração/convívio: os diferentes grupos vão chegando aos poucos até outro ponto de concentração obrigatória, o Miradouro da Vera Cruz, onde é servido um pequeno almoço aos participantes para carregar energias para o resto da caminhada;
- 7) O cortejo: o grupo abandona o miradouro e desce, em cortejo mu-

---

10 Valter Hugo Mãe, Campanário - Casa de papel, *Público – Ípsilon*, 5 de outubro de 2014. Disponível em: <https://www.publico.pt/2014/10/05/culturaipsilon/opiniao/campanario-1671616>

sicado, em direção à capela. Num determinado ponto do percurso, perto da Junta de Freguesia do Campanário, algumas turmas do 1º ciclo da escola local, juntam-se com os seus professores ao cortejo, numa interessante atividade educativa sociocultural, de partilha entre gerações que contribui para a transmissão e perpetuação desta vivência junto dos mais novos. O grupo passa pelo Caminho da Pedra e pelo Caminho da Vigia e entrega as flores colhidas no adro da capela a outros paroquianos que ficaram incumbidos das decorações.

A festividade ocorre no domingo, registando-se na procissão os andores decorados com açucenas, a presença das confrarias, a banda de música, os cumpridores de promessas, entre eles os romeiros vindos de outras freguesias, num percurso que sai da capela, passa pelos sítios do Tornadouro, Porta Nova e Volta do Pico.

### **A celebração de Nossa Senhora do Livramento na Ponta do Sol**

A invocação de Nossa Senhora do Livramento surge em Portugal continental apenas no século XVII, associada aos pedidos de afastamento dos males morais, corporais e geofísicos sentidos pelas comunidades que lhe prestam culto.

Na Madeira, surge referenciada também no século XVII embora se acredite, apesar da ausência de documentação mais precisa, que a devoção possa remontar à origem do povoamento com os pedidos dos colonos à Virgem Mãe para livrar as suas vidas dos vários perigos, em especial dos naturais, e das vulnerabilidades sentidas na procura de subsistência e ocupação do território insular.

Contrariamente à invocação de Nossa Senhora do Bom Despacho, que surge também no século XVII e se mantém apenas na zona do Campanário, a invocação a Nossa Senhora do Livramento difunde-se e consolida-se pela Ilha ao longo dos séculos XVIII e XIX, através da construção de ermidas e da toponímia dos lugares. É padroeira em três paróquias: Curral das Freiras, Achadas da Cruz e Livramento – Funchal. É ainda celebrada com grande intensidade e devoção, apesar de não ser patrona, nas paróquias do Caniço e da Ponta do Sol.

É na celebração realizada na Ponta do Sol em torno da Capela de Nossa Senhora do Livramento, no segundo domingo de outubro, que a açucena-da-

-serra (*Amaryllis belladonna*) volta a ser usada com grande projeção simbólica e estética, decorando os interiores e exteriores da Capela. Este espaço de culto foi fundado em 1656 por Diogo Pereira de Mesquita e reabilitado no século XIX, apresentando hoje características arquitetónicas maneiristas e revivalistas<sup>11</sup>.

Os preparativos da festa, desde a colheita das flores às decorações dos espaços, são em tudo semelhantes ao que acontece, algumas semanas antes, no Campanário, através do cumprimento metódico dos vários momentos que constituem o percurso, desta feita mais a poente da ilha, entre a Ponta do Sol e a Calheta:

Rapazes e raparigas partiam muito cedo, na madrugada de Sexta-feira, procurar as “açucenas do Livramento” [...] iam até aos sítios do Rochão e do Pinheiro (Arco da Calheta), buscar as [...] flores, para enfeitar os arcos e paus das bandeiras que ornamentavam o caminho e o adro da pequena capela. [...] os jovens iam buscar as flores na maior azáfama e alegria, pois era ocasião de convívio [...] e de alguns namoricos,]...] ao chegarem ao pico, em Santiago nos Canhas, descansavam os cestos de flores, onde a banda de música os esperava e lhes tocava o hino. Aí aguardavam o toque do meio dia e o rebentar do fogo, após o que, acompanhados pela banda, se dirigiam até ao local da festa. Desciam até à capela e entregavam as flores àquelas que já andavam a limpar e a colocar bandeiras. Por vezes, caprichavam tanto nos enfeites, que alguns rapazes mais valentes tinham de voltar às serras do Lombo de São João para colher mais flores. [...] ainda Sexta-Feira era [...] a “novena dos Rapazes e das Raparigas”, onde se rezava por toda a juventude da freguesia, sem esquecer uma intenção particular por quantos tinham participado activamente nos preparativos [...]. Na véspera, chegavam os romeiros a pé, de barco ou em excursões (camionetas) de “quase todas as freguesias”<sup>12</sup>.

As festividades de Nossa Senhora do Bom despacho e de Nossa Senhora do Livramento perderam alguma força entre o fim dos anos 50 e os anos 90 do século XX, sobretudo no que se refere ao ritual das colheitas de flores

---

11 Dina Jardim, Eduarda Gomes, Capela de Nossa Senhora do Livramento [Online] SIPA- Sistema de Informação para o Património Arquitetónico, 2001. Disponível em: [http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=8051](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=8051)

12 Odília Pereira de Sousa, Grupo de Folclore de Ponta do Sol - Romaria de Nossa Senhora do Livramento, *Folclore*, 2000, p.16.



nas serras, como atrás ficou descrito. Foi na transição para o século XXI que a apanha e o cortejo das açucenas voltaram a ter projeção e isso deveu-se, em parte, ao investimento das Juntas de Freguesia, no estudo e recuperação de tradições locais, ao envolvimento das escolas nos festejos e no estudo do património cultural imaterial, e, ainda, ao contributo de muitos emigrantes e descendentes que têm procurado reviver, na terra de origem, as memórias levadas para as terras de acolhimento.

A observação destes rituais específicos criados em torno de uma única planta faz levantar, contudo, algumas interrogações. Os testemunhos orais populares recolhidos junto das pessoas mais velhas, referem que as celebrações em apreço são muito antigas, mas não conseguem precisar nem comprovar desde que século são as açucenas-da-serra usadas como recurso para este fim religioso.

Que conhecimentos simbólicos atribuídos à natureza estão na base da vinculação desta espécie botânica ao universo mariano nestas localidades da Madeira? Quando terá sido introduzida esta planta na Madeira?

### **A açucena na simbologia mariana: Do *Lilium candidum* à *Amaryllis belladonna***

O estudo das interações dinâmicas entre as sociedades humanas e as plantas, denominado de etnobotânica, tem demonstrado que há diversas dimensões que enquadram o uso e aplicação de plantas pelo Homem, designadamente na alimentação, na medicina, na agricultura, no vestuário, na religião e na cultura. É sobretudo nestas duas últimas dimensões, cultura e religião, que surgem as associações alegóricas em torno das plantas, testemunhadas, por exemplo, nos escritos e na mitologia clássica, representando ou reforçando os vícios e as virtudes humanas.

A Bíblia faz referência a inúmeras plantas que intensificam o sentido das parábolas apresentadas. Todas estas fontes foram interpretadas na literatura e nas artes visuais entre os alvares da Idade Média e o Renascimento, período em que se consolidam as mais diversas associações botânicas à Virgem Maria, englobando toda a sorte de espécies que davam lugar à criação de jardins temáticos em mosteiros e conventos.

No Museu de Arte Sacra do Funchal é possível encontrar, por exemplo, algumas espécies de flores com conotação mariana, representadas na ourivesaria, na escultura e na pintura. No caso da pintura flamenga, mais



concretamente em relação ao tema da Virgem da Anunciação, é possível observar algumas dessas espécies representadas dentro das jarras: os lírios (*Iris germanica*) que simbolizam as dores de Maria com a morte de Jesus, as margaridas (*Bellis perennis*) que simbolizam a humildade da Virgem, as columbinas (*Aquilegia vulgaris*) que remetem para o Espírito Santo e as açucenas (*Lilium candidum*) cuja brancura simboliza a pureza da virgem (Figura 2).

A açucena branca (*Lilium candidum*) é das espécies mais mencionadas, quando se trata de representar a pureza e a castidade da Virgem Maria. Surge associada, ainda, às representações de S. José e Santo António na arte cristã, a partir da Idade Média.

Esta espécie, nativa da Palestina e do Líbano, mas difundida por todo o Mediterrâneo oriental, surge representada desde o tempo dos impérios assírio, egípcio e minoico, funcionando desde essa altura, como emblema da realeza, da virgindade, pureza e estado nupcial, como nos relembra o *Cântico dos Cânticos*, texto com origem entre o século III e V a.C, atribuído a Salomão<sup>13</sup>.

Nos cânticos tradicionais do Natal madeirense, por exemplo, a Virgem Maria surge associada ao mundo natural, sendo comuns as alusões ao jardim e às flores, como comprova a cantiga «Virgem do Parto, bela açucena: Virgem do parto, bela açucena/Livrai nossas almas/ Da eterna pena<sup>14</sup>/ Sois açucena mais pura /Que Deus no jardim criou /Para ser feliz sacrário /Onde Deus verbo encarnou»<sup>15</sup>.

Numa outra cantiga, a «Cantiga de Reis», a Virgem surge novamente associada à açucena e a outras flores cuja candura explicam a escolha divina: «Sois jasmims cheiroso/Prantado em ribeira/Sois branca suçena /Sois fresca oliveira; Sois branca suçena /Sois Jesus celeste/Quanto o imperador/Aonde o sol se veste»<sup>16</sup>.

A simbologia da açucena acima descrita é tida em consideração na plantação das espécies *Lilium candidum* e *Lilium longiflorum* nos quintais

---

13 Riklef Kandeler e Wolfram R. Ullrich, Symbolism of plants: examples from European-Mediterranean culture presented with biology and history of art: JUNE: Lilies, *Journal of Experimental Botany* [Online], 2009. Disponível em: <https://academic.oup.com/jxb/article/60/7/1893/683161>

14 João Arnaldo Rufino da Silva, *Cânticos Religiosos do Natal Madeirense*, Funchal, DRAC, 1998, p.45.

15 Esta é a quinta quadra da canção original que não consta na publicação de Rufino da Silva, *op cit.* Nestes versos a Virgem volta a ser chamada de açucena onde se dignifica a sua pureza, razão da escolha de Deus para conceber o seu Filho. Agradecemos ao professor e historiador Nelson Veríssimo a partilha destes versos coligidos pela sua tia-avó, Matilde Conceição Pinto, numa versão manuscrita com anotação da referência impressa usada como fonte: «Versos para as missas do Parto, Composto e impresso na tipografia de “O Jornal”, Funchal 1907».

16 Estas duas quadras provêm do mesmo manuscrito anterior mencionado por Nelson Veríssimo.



Figura 2 - Joos Van Cleve e colaboradores (atribuído). *Tríptico da Encarnação* (pormenor da jarra da Anunciação com três espécies de flores: *Bellis perennis*, *Lilium candidum* e *Aquilegia vulgaris*), 1510-1515. Pintura a óleo sobre madeira. MASF32. Fotografia do autor (2012)



Figura 3- Augusta J. Robley, *Lilium candidum*, *Amaryllis formosissima*, *Amaryllis belladonna*, Litografia apud *A selection of Madeira Flowers, Drawn and Coloured from nature*, 1845.

madeirenses, ambas com a conotação de pureza. A segunda espécie, de flores em forma de trombeta, mais abundante que a primeira, costumava ser usada nas décadas de 80 e 90 nos ramos das crianças na missa da primeira comunhão.

Em 1845, Augusta Robley descreveu e ilustrou uma seleção de flores da Madeira. Numa única estampa, colocou três espécies de flores que os madeirenses cultivavam nos seus jardins nessa época, e que vulgarmente são todas chamadas de açucenas: *Lilium candidum*, *Amaryllis formosissima* e a *Amaryllis belladonna*, esta última descrita como *extremely prolific [...], covering the hills and valleys with its bright blossoms, forms a scene of supri-*

*sing beauty*<sup>17</sup>.

A *Amarilis belladonna* é a açucena-da-serra que abunda nas serras da Quinta Grande e no Arco da Calheta, colhidas para as festas de Nossa Senhora do Bom Despacho e Nossa Senhora do Livramento, respetivamente. É ainda conhecida na Madeira pelos nomes de «belas-donas» e «despedidas-de-verão», por «meninas-vão-à-escola», nos Açores, e por «bordões-de-são-josé», em Portugal continental.

Esta espécie bolbosa, vivaz e subespontânea encontra-se com frequência terrenos baldios, junto de pinhais e de encostas rochosas, tanto na costa sul como na costa norte madeirense, dos 300 aos 900m de altitude. Mas ocorre também, embora raramente, na *Laurissilva*<sup>18</sup>.

Na ausência da espécie *Lilium candidum*, os devotos locais, com o seu sentido prático, fizeram equivaler às acucenas-da-serra (*Amaryllis belladonna*) a mesma simbologia mariana que existe em torno da espécie de flores brancas, criando-se, desta forma, uma nova atribuição simbólica popular para esta espécie<sup>19</sup>.

De acordo com Robert Press, a *Amaryllis beladonna* foi introduzida na Europa no século XVIII<sup>20</sup>. O envio de bolbos do Cabo da Boa Esperança ocorreu em 1774, pela iniciativa de Francis Masson, jovem naturalista ao serviço do Kew Garden, durante a primeira fase em que esteve em recolhas na África do Sul, entre 1772 e 1775. Francis Masson viveu na Madeira em duas temporadas distintas, a primeira de três anos, entre 1776 e 1779, e a segunda, em 1783, sendo que “algumas das espécies [a beladona, o jarro e a estrelícia] [...] foram mais tarde introduzidas na Madeira, tornando-se tão

---

17 Augusta J. Robley, *A Selection of Madeira Flowers, drawn and coloured from Nature*, Londres, Reeve Brothers, 1845, p.VII.

18 Rui Vieira, *Flora da Madeira. Plantas Vasculares Naturalizadas no Arquipélago da Madeira*, Funchal, Museu Municipal do Funchal, Departamento de Ciência da Câmara Municipal do Funchal, 2002, p.185.

19 A açucena-da-serra (*Amaryllis belladonna*) é também apelidada popularmente de «flores de feiticeira», exatamente como a dedaleira (*Digitalis purpurea*) e outras espécies cuja beleza selvagem, que irrompe da terra como que num passe de mágica, é percebida pelo povo como indício de dissimulação malévola prefigurando, assim, uma outra vertente simbólica de associação ao mal, com possível origem na toxicidade destas espécies. Os bolbos da espécie *Amaryllis belladonna* são, na verdade, venenosos. A escritora Ana Teresa Pereira fez desta flor uma presença forte num dos seus contos para apresentar uma dicotomia entre o visível, aprendido pelos sentidos, e o invisível, potencialmente ameaçador: «Apanhou um braço de flores, com gestos lentos, como se estivesse dentro de um sonho. – O mistério das beladonas que surgem do nada – disse baixinho [...] A humidade, o perfume o veneno. As beladonas são flores venenosas. Sentiu uma leve náusea» Ana Teresa Pereira, *Contos de Ana Teresa Pereira*, Lisboa, Relógio d' Água, 2004, p.69. Agradecemos à professora Helena Rebelo, da Universidade da Madeira, a partilha e divulgação desta referência literária em relação ao entendimento simbólico desta flor

20 Rui Silva, *Naturalistas de Vulto na Madeira*, Produções Eduardo Costa, 2010.

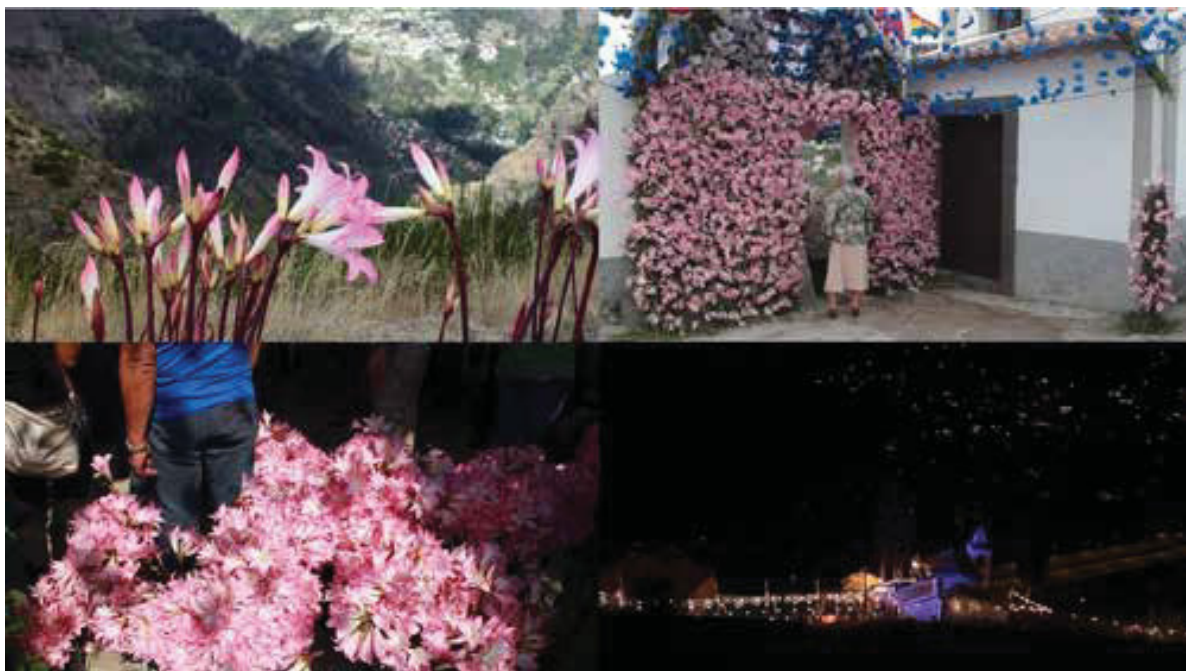


Figura 4 – Martinho Mendes, cenas do vídeo *Belladonna*, 2015. 7' 43.

intimamente associadas à Ilha, como ao seu local de origem”<sup>21</sup>.

Não se sabe em que ano exato foi a espécie *Amaryllis Belladonna* introduzida na Madeira. Terá sido pela mão do naturalista Masson nas suas passagens pela Madeira, entre 1776 e 1779 ou 1783?

Não sendo possível precisar o ano exato da introdução da espécie, pode-se concluir que quando aqui chegou, no fim do século XVIII, as invocações e as respetivas capelas setecentistas de Nossa Senhora do Bom Despacho e de Nossa Senhora do Livramento já eram celebradas há pelo menos um século. Mesmo que a espécie botânica tenha levado todo o fim do século XVIII a propagar-se pela Madeira, é provável que só, na transição para o século XIX, as festividades aqui em análise tenham começado a desenhar-se nos moldes festivos com que as conhecemos hoje (Figura 4).

21 *Idem, ibidem.*

# III

## RELIGIOSIDADE E TRADIÇÕES

### IDENTIDADE POPULAR





**FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO  
E SUA EXPRESSÃO IDENTITÁRIA  
SÍMBOLOS, RITOS RELIGIOSOS E POPULARES E CELEBRAÇÕES**

**Lélia Pereira da Silva Nunes<sup>1</sup>**

“Através dos tempos, o ilhéu (açoriano) procurou  
noutras paragens espaço, pão e justiça.  
Na mente trazia a esperança de riqueza.  
Às costas, a ilha.  
No seu coração, o culto ao Espírito Santo.”

Manuel Duarte, in:  
*Banda Novas & Outras Histórias*

A cada novo ciclo do Divino Espírito Santo, pode-se observar as muitas faces dos diferentes rituais que se reproduzem sem, contudo, se afastarem da essência do seu louvor. Uma devoção herdada e transmitida de geração em geração. O celebrar será sempre singular – seja lá no Império do Monte, na Ilha das Flores, “na partilha do pão da vitória”, “na benção das rosquilhas” da Ilha do Pico, “nos quartos do Espírito Santo” de São Miguel, na cantoria

---

<sup>1</sup> Academia Catarinense de Letras, Cadeira 26; Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina; Universidade da Madeira - UMA Portugal; Associação Catarinense de Imprensa - ACI / Casa do Jornalista - SC; Associação Portuguesa de Escritores - APE; Coordenação: Blog Comunidades/RTP-Açores <http://acores.rtp.pt>

dos foliões, na freguesia de Santa Bárbara, na Ilha de Santa Maria, onde tudo começou.

As Festas do Espírito Santo têm importância primordial na formação do corpo social açoriano e identificam de forma extraordinária a vida cultural daquelas sociedades onde a sua presença representa um passado distante, uma geografia de afetos, uma história comum, uma indelével herança com 270 anos como em Santa Catarina.

Quando D. João Lavrador, Bispo de Angra e Ilhas dos Açores em 2016, na conferência de abertura da XIII Grandes Festas do Divino Espírito Santo de Ponta Delgada, realizada na Igreja Matriz de São Sebastião, afirmou que “a devoção ao Divino Espírito Santo perpetuou-se nas ilhas e faz parte integrante da cultura do povo açoriano, espalhando-se, inclusivamente pelas comunidades de emigrantes,” consubstanciava o verdadeiro significado da tradicional celebração na expressão de inúmeros historiadores, sociólogos, antropólogos – estudiosos ou cronistas – que buscam entender a festa religiosa de Pentecoste e a história cultural da celebração e simbologia da Festa do Divino, definida como patrimônio cultural de natureza imaterial, sob o foco de suas posições e convicções teóricas.

As mundividências de uma açorianidade sobrevivente por ritos ancestrais de oralidade encontram na Festa do Divino Espírito Santo o seu pulsar, a cara de sua identidade. Sem dúvida, a celebração do Espírito Santo é a maior referência identitária da presença açoriana em qualquer parte do Mundo.

Nos inúmeros artigos que publiquei nos últimos 21 anos (o primeiro artigo é de 1995, “250 anos de tradição), sobre a Festa do Divino Espírito Santo em Santa Catarina, nos Açores e nas comunidades da diáspora da América, não me canso de enfatizar o seu caráter identitário, a maior referência da presença açoriana em qualquer parte do planeta. Elemento de primordial relevância para o conhecimento do roteiro migratório dos portugueses em séculos de andanças por latitudes sem conta. Esta crescente aproximação, entre o Cá e o Lá, permitiu que investigasse e conhecesse mais de perto a riqueza do patrimônio cultural português, especialmente nas comunidades diaspóricas, onde souberam preservar e cultivar as tradições trazidas da terra natal. Encontrei nas diferentes manifestações culturais de honra e louvor ao Espírito Santo, a prática da partilha, a grandeza da dádiva, a dimensão caritativa e fraterna, sob o olhar da devoção popular.

O universo das Festas do Divino Espírito Santo, em terras brasileiras, abrange, nos limites regionais e do País, um cenário enorme, intenso, popu-



Grupo de Foliões da Covoada. Ponta Delgada, Açores

lar e, por isso mesmo, uma ferramenta valiosa no entendimento da sobrevivência de um legado secular, permitindo aquilatar a força desta presença na construção da identidade cultural. Poderia citar exemplos espalhados pelo Brasil, na grande diversidade cultural, nas suas mais distintas expressões, como as festas em Alcântara (Maranhão), originárias da primeira emigração açoriana para o Brasil (1619), com seus batuques do tambor de crioula e Caixeiras do Divino, celebradas segundo a tradição de casas de cultura afro-brasileiras, o Tambor de Minas e o terreiro *Fanti-Ashanti*, ou em Santa Catarina, este Estado brasileiro tão orgulhoso de sua histórica emigração açoriana, onde sua manifestação espelha peculiaridades reveladas na diversidade de celebrar o Espírito Santo, seja nas novenas cantadas pelos foliões do Ribeirão da Ilha e Pântano do Sul, na pomposa coroação de Santo Amaro



Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada, 2009

da Imperatriz e sua corte travestida de fingida realeza, na plena vivência da tradição em São José da Terra Firme ou na 242ª Divina Festa do Divino de Florianópolis, a mais antiga realizada em terras catarinenses.

Da mesma forma, poderei desenrolar uma constelação de Festas do Espírito Santo nas comunidades da diáspora ou nas nove ilhas açorianas. Pequenas e humildes celebrações até as grandiosas, caracterizadas pela magnitude e abrangência do festejo, integrando na sua programação um animado desfile etnográfico memorável aos usos e costumes do seu passado.

Entretanto, escolho as Grandes Festas do Divino Espírito Santo de Ponta Delgada, na Ilha de São Miguel. Iniciadas em 1976 e recuperadas em 2003 pela Câmara Municipal de Ponta Delgada desejosa de revivificar a tradição arraigada na alma coletiva açoriana. Seus críticos falam na “espetacularização” da tradição ou de uma confusão conceitual da festa tradicional religiosa e folclore num “evento produto” inventado, preparado com o objetivo de promover o turismo cultural investindo no regresso sentimental durante as férias de verão – religiosidade e turismo da saudade.

Em duas oportunidades, participei da festa observando, atentamente, a extensa programação. O que me leva a não concordar com os comentários críticos sobre o estabelecimento do grande Império de Ponta Delgada. As festas do Divino Espírito Santo são, no contexto de todas as freguesias de Ponta Delgada e de todas as ilhas, uma identidade cultural do nosso povo. Em Ponta Delgada, as grandiosas festas foram uma oportunidade de, na ci-





Cortejo das Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada, 2016

dade, juntar todas as mordomias do concelho e, assim, criar um cartaz turístico, potenciando uma forma de ser e de estar nos Açores. E estas quinze edições são bem reveladoras de uma ideia de adesão a estas festas, não apenas em Ponta Delgada ou na ilha, mas também junto da diáspora. Por isso, se fixou uma data: o segundo fim de semana de julho. Isso ajuda a garantir uma referência para a marcação de férias, a pensar em matar a saudade e a assistir a uma enorme concentração de práticas de todas as freguesias.

As Grandes Festas do Divino Espírito Santo, na sua décima quinta edição, continua fazendo justiça ao adjetivo “grande” agregado ao nome, cumprindo uma tradição dos açorianos. Pois, mesmo que incentivada e organizada pelo poder municipal, é uma promoção do povo e por ele compartilhada. A repetição, a sua continuidade e regularidade, sua fidelidade aos símbolos e rituais, expressa a vontade do povo que a reverencia, celebra no âmbito da sua freguesia e, no espaço urbano de Ponta Delgada, communica tradição e culto com roupagens da profanidade. Os comportamentos e rituais da Festa do Espírito Santo tem sentido e significado, reunindo cos-



Quarto do Espírito Santo. Salão Nobre da Câmara Municipal de Ponta Delgada.

tumes, saberes, processos e práticas que se reinventam e se transformam ao longo dos anos.

A sua grandiosidade impressiona e isso é incontestável. Tudo excede. No imenso “Quarto do Espírito Santo”, no Salão Nobre da Câmara Municipal, cerca de 100 bandeiras e outras tantas coroas vindas dos impérios e mordomias existentes nas 24 freguesias do Concelho de Ponta Delgada foram expostas e fizeram parte desta 15<sup>o</sup> Coroação. Na Despensa, foram abençoados e distribuídos milhares de bolos, pães de massa sovada e litros de leite em dia de “Bodo de Leite”, consumidas 2.500 kg de carne na confecção das sopas e pensões. Junto ao “Triato”, no campo de São Francisco, foram partilhados mais de 14 mil pratos de Sopas e 14 mil porções de Arroz Doce a milhares de pessoas vindas de todo Concelho, visitantes de outras ilhas, emigrantes em férias.

Não se pode ignorar que, por trás de toda esta gigante e intensa programação religiosa e cultural com apresentações de 13 Filarmônicas e 15 grupos de Foliões está um verdadeiro exército de voluntários e de parceiros que tornam possível a realização de uma festa nestas dimensões. Voluntários dedicados que tomam para si a responsabilidade “do fazer” por acreditar no seu robusto significado e por sua fé no Divino Espírito Santo. São exemplos do universo cultural perpetuado pelo viés da tradição que trespasa os limites atlânticos e abraça a gente açoriana onde quer que esteja. Não deixa de ser exemplar o cortejo etnográfico na Avenida Infante D. Henrique: no desfile, onde não falta a representação criativa de cenas do cotidiano da Ilha e da história social, econômica e cultural, incluindo a temática da emigração no palco aberto da avenida; no domingo, a missa solene da Coroação presi-



dida por Dom João Lavrador e a Grande Coroação dos Impérios do Concelho de Ponta Delgada encerram o ritual comovente e simbólico.

Reafirmo o que tenho escrito e dito sobre o valor cultural e patrimonial das Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada. Sua receita está na virtude de serem autênticas no seu tamanho “*extra large*” porque a essência do culto e do louvor vai além da exteriorização da Festa. O seu valor está na dignidade do celebrar respeitando tradições culturais preservadas, revitalizadas ou (re)inventadas. Aí reside a sua permanência futura ou a sua sobrevivência onde quer que se realize. A mesma receita que faz deslumbrante as tradições emigradas e presentes na Califórnia – na 119ª Festa do Espírito Santo de Hayward, na 104ª de San José, na 106ª de Turlock, na 102ª de Modesto e na 92ª de Mountain View. Todas com seu admirável desfile de *Queen Capes* como personagens saídos do conto *The Man Who Was Made of Netting* de Katherine Vaz, traduzido com muita sensibilidade por Vamberto Freitas. Ou, ainda, o modelo das Grandes Festas do Espírito Santo da Nova Inglaterra, criadas em 1986 por iniciativa do micalense Heitor Sousa, que há 32 anos transbordam as ruas de Fall River, reproduzindo as tradições de suas ilhas e que na América criaram raízes. Milhares e milhares de pessoas e instituições comunitárias centenárias que sustentam o sonho emigrado comungam a expressão da fraternidade unida e vivenciada em nome do Espírito Santo.

É indiscutível que estamos diante de um produto turístico de referência religiosa e cultural por excelência e, nem por isso, se torna “menor” diante do verdadeiro conteúdo e significado das Grandes Festas do Divino Espírito Santo. Seguramente, uma via de conhecimento do fenômeno migratório português dos que se encontram “dentro das Ilhas” e dos que estão “fora” reproduzindo e mantendo viva a cultura ancestral.

De um povo que carregou no saco de viagem junto aos seus sonhos, todo o seu imaginário, as tradições, os valores e o amor ao Senhor Espírito Santo. Viva!

(Novembro.2018)

(\*) O texto em epígrafe está assentado em dados coletados pela autora em sua investigação junto as “Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada” na execução do projeto: “Açores, Ilhas do Espírito Santo”.



## **O CULTO DO ESPÍRITO SANTO NO CORVO**

**Andreia Freitas da Silva**

*Ecomuseu do Corvo / DRC-Açores*

O culto ao Espírito Santo é algo indissociável da identidade açoriana, tendo fixado as suas raízes de forma tão profunda que resiste nos dias de hoje, mesmo depois de se ter extinguido no território continental<sup>1</sup>, encontrando apenas algumas semelhanças na Festa dos Tabuleiros de Tomar. A presença do culto na diáspora é resultado das vagas de emigração que tiveram expoente no final do século XIX, com a crescente atividade baleeira e, mais tarde, nas décadas de 50 e 60 do século XX, devido à erupção do vulcão dos Capelinhos, na ilha do Faial e ao Azorean Refugee Act<sup>2</sup>.

A realidade de cada ilha, de cada comunidade, marca profundamente as manifestações associadas a estas festividades e, por essa razão, podem observar-se diversas variações ao percorrermos as nove ilhas ou, até mesmo, as várias freguesias de cada ilha.

Antes de nos debruçarmos sobre as especificidades do culto na ilha do Corvo, importa perceber a sua origem e os ideais que o definem, ainda que de forma pouco aprofundada pois a complexidade do tema requeria um ar-

---

1 O constante conflito com a Igreja ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, e as várias tentativas de regar o culto, que iremos analisar à frente, podem estar na origem do seu desaparecimento no Continente Português; nos Açores a “repressão” não terá sido tão intensa já que a presença dos franciscanos era constante e a dos representantes da Igreja nem tanto.

2 Devido a esta catástrofe, e por influência dos então senadores John F. Kennedy e John O. Pastore, o Congresso Americano passou um lei que viria a ser conhecida por Azorean Refugee Act, que abriu as portas a 2000 açorianos entre os anos de 1958 e 1960, o que veio a ter um efeito multiplicador nos anos que se seguiram, conduzindo à partida de mais de 30% da população do arquipélago.

tigo exclusivamente dedicado a ele.

As origens do culto remontam ao século XII e dever-se-ão ao abade cisterciense Joaquim de Fiore (Gioacchino da Fiore, 1135 - 1202) que dedicou grande parte da sua vida ao estudo e reinterpretação dos evangelhos. Desenvolveu uma ideologia que dividia a era da Humanidade em três tempos, a Idade do Pai, associada ao período do Velho Testamento, uma época em que o Homem era ignorante, temente e obediente, a Idade do Filho, associada ao período do Novo Testamento e a uma época em que o homem, através de Jesus Cristo, teria uma atitude de responsabilização, e a Idade do Espírito Santo, ou Terceira Idade<sup>3</sup>, em que estaríamos a viver agora e em que o Homem teria atingido uma maioridade intelectual, de autodeterminação moral e de desprendimento dos bens materiais, uma idade de “sapiência” em que reinavam os valores da igualdade, fraternidade e felicidade e que viria a sobrepor-se “ao poder da Igreja, corrupta e decadente”<sup>4</sup>.

Estes ideais vão ser amplamente disseminados pela Ordem Franciscana, em particular pelos Franciscanos Espirituais, e terá sido através deles que chega a Portugal, no século XIII, durante o reinado de D. Dinis e da Rainha Santa Isabel<sup>5</sup>. O culto terá tido o favorecimento dos reis, e os registos apontam para Alenquer como o local onde se celebrou a primeira Festa do Espírito Santo; sobre qual dos elementos do casal real terá tido maior influência no estabelecimento do culto, há quem defenda que terá sido a Rainha, conhecida pelos seus atos de caridade e há, por outro lado, quem defenda que terá sido D. Dinis o principal responsável. O Rei, estratega brilhante, teria encontrado no culto, de forte carácter popular, uma forma de contrapor a autoridade de Igreja, aliando-se, para tal, aos franciscanos. Ainda que a dúvida exista sobre qual deles exerceu maior influência, certa é a ação do casal na implementação do culto, definição de alguns rituais e respetiva disseminação pelo território de Portugal continental que, mais tarde, se alargou ao Império Português.

É então no âmbito da expansão marítima que o culto chega às ilhas dos Açores, novamente com os Franciscanos como protagonistas. Estes terão vindo nas primeiras levas de colonos e posteriormente, tendo exercido uma

---

3 COSTA, 1999, p. 29.

4 LEAL, 2017, p. 78.

5 A teoria de que os reis terão sido responsáveis pela instituição do culto e de alguns dos rituais a ele associados, é suportada por várias fontes eclesiásticas da época, de onde se destaca o relato de D. Rodrigo da Cunha. A influência dos franciscanos junto dos reis é defendida pelo historiador Jaime Cortesão.

importante ação catequizadora durante a sua permanência no arquipélago. Gaspar Frutuoso diz-nos que o primeiro ato religioso celebrado nos Açores foi uma missa em honra do Divino Espírito Santo, na ilha de Santa Maria, o que denuncia a presença do culto desde os primórdios da ocupação do arquipélago. Apesar da fixação desta ordem não ter acontecido no Corvo, como aconteceu em todas as outras ilhas, o culto, esse sim, fixou raízes duradouras na mais pequena ilha, para o que terão contribuído diversos fatores.

O “abandono” por parte das autoridades civis e eclesiásticas será um deles e talvez o mais importante: a comunidade corvina esteve sem pároco durante cerca de 70 anos, desde o momento em se deu o seu povoamento efetivo (1548) e quando puderam contar com a presença de um vigário tiveram de assumir o pagamento do seu ordenado, apesar de já pagarem o dízimo que lhes deveria garantir esse direito. Apenas em 1615, graças à ação do padre Inácio Coelho, florentino que havia sido vigário no Corvo naquelas condições, o donatário passa a assumir as despesas com o pároco, que passa a ter uma presença permanente na ilha; isto sucede durante a donataria da família Mascarenhas, Condes de Santa Cruz, responsáveis por instituir o elevadíssimo foro que ostracizou a população corvina por mais de três séculos<sup>6</sup>. Como consequência, serão as condições de vida a que estavam sujeitos, outro dos fatores a considerar, já que as festividades associadas ao culto eram também uma forma de esquecer, ainda que por breves momentos, as vicissitudes da vida; nas suas *Notas do Corvo*, o Padre Lourenço Jorge diz-nos que “(...) o dia festivo por excelência era o do Espírito Santo (...) Parecia mesmo trazer um brilho diverso dos demais dias. Esqueciam-se os ressentimentos e punham-se de parte as tristezas. Era o dia de todos (...) Balhava-se, pois, em todo o resto do dia (...) ao toque de tambor (...) e, na sua falta, um prego e uma serra eram o suficiente (...)”<sup>7</sup>. Ainda há que ter em conta que o comunitarismo que caracterizou a sociedade corvina durante a quase totalidade da sua existência, pressupunha uma sociedade igualitária onde reinava o espírito de entre ajuda, o que vai ao encontro dos ideais de igualdade e fraternidade associados ao culto da terceira pessoa da Santíssima Trindade.

---

6 Este foro consistia em 40 moios de trigo, o que equivale a 36 toneladas, 80 varas de pano de lã, o que equivale a 880 metros e ainda 80 mil réis em dinheiro. Os corvinos viviam de forma tão miserável que, em 1768, enviaram petição ao Rei a pedir permissão para se transferirem para “algum dos seus domínios na América” onde pudessem buscar melhores condições de vida – não teve qualquer seguimento. Em 1832, graças à ação de Mouzinho da Silveira, então Ministro da Fazenda, o foro é reduzido para metade e o valor em dinheiro é abolido. O mesmo acontece ao restante foro em 1852.

7 JORGE, 2001, p. 203.

Será este então o contexto em que se desenvolverá o culto na ilha do Corvo onde, segunda Carreiro da Costa, *“a alma do povo tem nas festas do Espírito Santo uma prova eloquente, não apenas da sua fé e da sua alegria, mas igualmente da sua bondade, revelada na caridade cristã que preside aos respectivos bodos”*<sup>8</sup>.

Sobre os tempos mais recuados, pouco se sabe<sup>9</sup> e a informação de que dispomos advém das Visitas Pastorais, facilmente consultadas hoje no livro *Retratos Sociais do Corvo (do povoamento ao século XIX)*, coordenado por Artur Teodoro de Matos e José Guilherme Leite; esta fonte deixa antever os contornos de alguns dos rituais e dos conflitos que sempre pautaram a relação entre os intervenientes no culto, de forte cariz popular, e a igreja, que tentava constantemente regradar aquelas festividades.

Assim, em 1712, através do relatório da 9ª Visita, ficamos a saber que já haviam sido proibidas as imperatrizes em todo o bispado mas que, no Corvo, ainda *“se coroa muito e sem embargo de tal proibição”*, por essa razão o visitador ordena que, *“sob pena de excomunhão não haja imperatriz, nem o Pároco consinta pelas consequências prejudiciais que dali se [...] e não se agradar o Divino Espírito de tais coroações e muito menos de bailes no seu dia, que mais serve para ruína da alma do que para louvor seu.”*<sup>10</sup>. Os bailes eram, sem dúvida, o mais condenável, do ponto de vista do visitador, e várias são as referências à sua proibição e à aplicação de multas por falta de obediência, como podemos ver no mesmo relatório em que ele estipula *“que o dono da casa onde houver semelhantes bailes pague por cada vez 3 tostões para a fábrica e cada um dos que bailaram 50 rs. e sendo no campo ou eira pagarão um tostão, o que tudo fará executar o Pároco sob pena de o pagar de sua casa.”*<sup>11</sup>.

A Igreja pedia constantemente contenção nos festejos, estipulando que *“para que os devotos do Espírito Santo o festejem com veneração santa e louvável, mando que cada domingo vá a coroa em um prato para a igreja entre as varas, nas mãos de um mordomo que para este ministério sairá por sorte no dia da eleição e se cantará missa com toda a decência, sem estrondo de vozes nem demasiadas folias. E no dia de festa estará em o teatro com 4 velas acesas em honra de tão grande festividade, pondo-se o gasto que com a imperatriz se*

8 MATOS, 2016, p. 57.

9 A comunidade perdeu uma parte significativa dos seus registos históricos devido a dois grandes incêndios que tiveram lugar na Câmara Municipal e na Igreja, em 1867 e 1932, respetivamente.

10 MATOS, 2016, p. 115.

11 Idem.



*fazia em mesas para os pobres primeiramente e todos aqueles que se quiserem sentar a ela por devoção, separando-se sempre os homens das mulheres, porquanto assim se agradará ao Divino Espírito e se aumentará a sua devoção.”*<sup>12</sup>. Contudo, e apesar das várias admoestações que se repetem nos relatórios da 17ª Visita em 1745 e, ainda, na 19ª Visita em 1751, os corvinos continuaram a levar a cabo os seus festejos sem acatarem as ordens do visitador, recebendo até pessoas amigas da vizinha ilha das Flores durante as Festas, sem que se tenha conhecimento de alguma multa ter sido aplicada pelos Párocos ao longo dos anos que, possivelmente, participavam também eles dos festejos.

Esta relação tensa com a Igreja atinge o seu auge, no Corvo, na década de 60, na sequência das deliberações do Bispo Manuel Afonso de Carvalho, emitidas em documento datado de 19 de novembro de 1959, a partir do qual são editados os “Modelos de Estatutos” para as Irmandades do Espírito Santo, reduzindo significativamente a sua autonomia. Na pequena comunidade corvina, o Pároco de então, mediante estas deliberações, entende que as receitas da Irmandade deveriam ser absorvidas pelos cofres da Igreja, o que não agradou à população, gerando um conflito tal que, durante cerca de 3 anos, as insígnias do Divino Espírito Santo estiveram proibidas de entrar na Igreja. Podia pensar-se que isto refrearia a vontade da população em dar continuidade aos festejos em honra da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, mas não foi isso que aconteceu, pelo contrário.

Devido à falta de documentação referida anteriormente, não podemos afirmar com pormenor de que forma se organizava a Irmandade e que tipos de rituais eram levados a cabo, para além da existência do Mordomo e de uma Coroa que percorria as casas da Vila ao longo do ano e que coroaria a Imperatriz, por altura do Domingo de Espírito Santo, e dos bailes referidos, claro. Assim, teremos de avançar no tempo até ao século XX, isto é, até onde a memória dos anciãos corvinos nos permite, para analisar a organização do culto.

No que diz respeito à organização da Irmandade, vamos analisar três períodos distintos: até ao início dos anos 90, dos anos 90 a 2006 e a partir daí até à atualidade. Até à década de 90, a Irmandade era constituída por dois Mordomos, responsáveis pela organização da Festa, e escolhidos por serem referências na comunidade; estes desempenhavam as suas funções enquanto tivessem forças para tal, coadjuvados por seis Cabeças, sorteados

---

12 MATOS, 2016, p. 115.

anualmente, a não ser que fosse proposta a sua continuidade e a comunidade aceitasse, situação que era a mais comum – não quer isto dizer que apenas estas oito pessoas ajudavam à concretização da Festa, pois aquele sempre foi um evento que mobilizava muitos corvinos. Entre os anos 90 e o ano de 2006, manteve-se a estrutura dos dois Mordomos e seis Cabeças, mas o sorteio tinha lugar todos os anos durante a Festa no mês de julho. A partir de 2006 e por questões de gestão de contas e legalidade da atividade económica em si, a Irmandade foi registada como uma sociedade sem fins lucrativos, constituindo os seus próprios órgãos legais – a Comissão, constituída por dez pessoas e liderada por um mordomo, a Assembleia Geral, constituída pelos irmãos e presidida pela Mesa da Assembleia e, finalmente, o Conselho Fiscal. Esta comissão é eleita de três em três anos, numa votação onde são chamados todos os irmãos, o que no Covo significa toda a comunidade.

No que respeita aos rituais e celebrações, verificaram-se algumas alterações ao longo dos últimos 80 anos, algumas mais significativas do que outras e que tentaremos aqui descrever. As celebrações têm início com o domingo de Páscoa, a partir do qual, ao longo de sete semanas, as Coroas do Espírito Santo e algumas das insígnias percorrem seis casas pertencentes às famílias que foram sorteadas no ano anterior<sup>13</sup> – ao longo de cada semana, os donos da casa convidam amigos e pessoas mais chegadas para lá irem rezar o terço. A cada domingo, as insígnias são levadas em procissão até à próxima casa, transportadas por pessoas convidadas pelos donos da casa onde estiveram naquela semana; a Sociedade Filarmónica Lira Corvense, única da ilha e que conta já com 80 anos de existência, pode acompanhar a procissão, se os donos da casa assim o entenderem.

A última e sétima semana é a do Divino, a “semana do vodo”<sup>14</sup>, pelo que as insígnias regressam à Casa do Espírito Santo que, no Corvo, não é designada de império, ao contrário da maioria, se não de todas as outras ilhas. Esta é a semana em que a Comissão é encarregue de toda a logística, contando com um considerável apoio por parte de pessoas da comunidade que não pertencem à Irmandade mas que, por fé e solidariedade, se juntam aos trabalhos. Ao longo dessa semana, a comunidade é convidada a assistir

---

13 O sorteio é feito com base numa lista onde as famílias interessadas em “receber o Espírito Santo” em casa colocam o seu nome; até aos anos setenta, este sorteio era feito no Domingo de Espírito Santo, a partir daí passou a ser feito na Festa em julho.

14 Será uma derivação da palavra “bodo” que implica a distribuição de vestuário, dinheiro e alimentos aos pobres.

à missa, que é celebrada na Casa, e a rezar o terço<sup>15</sup>. Antes do conflito com a Igreja que impediu as insígnias de entrarem na Matriz, estas eram levadas à igreja diariamente, entre quinta-feira e sábado, o que, mesmo depois do conflito ter terminado, não voltou a acontecer. Em paralelo, desenrolam-se os preparativos para a procissão do Domingo de Espírito Santo, para a distribuição da carne pelas casas e para as Sopas de Espírito Santo. Vamos procurar, de seguida, fazer uma descrição cronológica dos vários momentos que têm lugar ao longo dessa semana.

Na segunda-feira, é feito o rol da carne, isto é, o levantamento casa a casa, da quantidade de carne que cada irmão deseja comprar; há uns anos atrás, a quantidade de carne distribuída era igual para todos os interessados. Recebiam, portanto, “um peso de carne”, que variava consoante a carne disponível – esta carne, que é paga a não ser que algum fiel faça a promessa de assumir essa despesa por todos, provém de gado bovino que a Irmandade compra mas que pode também advir de promessas que as pessoas fazem e, nesse caso, o dinheiro pago pelos irmãos é receita para as contas do Espírito Santo. Há um detalhe a apontar, relacionado com o rol da carne que, mais uma vez, mostra a solidariedade que sempre regeu esta pequena comunidade – mesmo as famílias que, por falta de posses, não colocava o seu nome no rol, acabava por receber “um peso” que era entregue de forma discreta pelos Cabeças da Festa.

Na quarta-feira, o gado é levado para o matadouro para ser abatido, na companhia da Coroa principal e de duas bandeiras; o abate passou a ser feito da Casa de Matança, por questões de saúde pública, a partir de 2001, sendo que até essa data o gado era abatido no Porto Novo, em primeiro lugar, mais tarde no porto do Boqueirão e no Porto da Casa, quando os dois primeiros estavam inacessíveis. No dia seguinte, a carne é levada para o Largo do Outeiro, outrora coração da Vila e onde se localiza a Casa do Espírito Santo, para ser partida e separada para entregar - hoje em dia parte-se a carne na quinta-feira, e a distribuição é feita no dia seguinte, na sexta-feira, enquanto em tempos mais recuados a carne era abatida e partida na sexta-feira, sendo distribuída no dia seguinte; o partir da carne passou a ser feito com serras elétricas e hoje em dia junta menos pessoas que, até há cerca de 15 anos fi-

---

15 Este era também o momento em que se cantavam as alvoradas ao Espírito Santo, o que equivale à tradição dos foliões que ainda hoje encontramos na vizinha ilha das Flores, mas que, no Corvo, desapareceu há mais de quatro décadas. Os homens da comunidade, ou parte deles, dispunham-se numa roda e acompanhados de tambor e pratos, rezavam ao Espírito Santo.

cavam até altas horas a trabalhar, a conviver e a petiscar uns pregos feitos já com a carne fresca.

No que toca à distribuição da carne propriamente dita, essa sim, sofreu alterações bastante significativas. Hoje em dia, as pessoas vão à Casa do Espírito Santo recolher a sua carne, mas até há sensivelmente quatro décadas era um momento de grande rebuliço e alegria. A carne era levada, porta a porta, em tabuleiros de madeira, transportados por crianças e jovens que faziam fila para assumir essa tarefa, recompensada no final com um pedaço de carne e de pão, distribuído simultaneamente - o pão provinha de ofertas de famílias que, por esta altura, coziam dois pães, ou massas sovadas consoante as suas posses, e levavam à Casa do Espírito Santo para serem benzidos, deixando um de oferta – curiosamente, quem transportava os tabuleiros do pão levava apenas pão como recompensa, mas quem transportava os tabuleiros da carne era recompensado com pão e carne, o que provocava uma autêntica “corrida ao tabuleiro da carne”. Este cortejo era acompanhado das insígnias principais – Coroa e Bandeiras – e da Filarmónica.

Hoje em dia, ainda na quarta-feira, já entregue o gado no matadouro, começam os preparativos para as Sopas do Espírito Santo, tradição muito recente na ilha, que se estendem até ao Domingo, dia em que são servidas; esta tradição iniciou-se em 2003<sup>16</sup>, quando o Mordomo de então decidiu convidar um florentino, conhecido pelas Sopas que confeccionava na sua ilha para fazer o mesmo no Corvo. Lavar as loiças que estiveram armazenadas durante o ano, preparar a cozinha, enfeitar o espaço onde têm lugar as sopas – o ginásio da Escola Básica e Secundária Mouzinho da Silveira – preparar os ingredientes, são algumas das tarefas em questão. A ajuda da comunidade que não pertence à Irmandade é, como referido anteriormente, constante e, preparar uma refeição para ser servida a mais de metade da população, requer esforço extra.

O culminar da “semana do vodo” e de todos estes trabalhos tem lugar no Domingo do Espírito Santo, cujo primeiro momento acontece ainda de

---

16 Em 1982, deu-se uma tentativa de implementação desta tradição quando a Comissão de então contratou também um indivíduo das Flores que confeccionou as Sopas, mas a adesão da comunidade foi quase nula, talvez porque achassem que, ao usufruírem desta refeição oferecida, estariam de certo modo, a demonstrar que passavam necessidades. As posses dos membros da comunidade poderão estar relacionadas com o facto da tradição não recuar muito atrás no tempo; este seria um momento em que os mais abastados partilhavam a carne e a sopa com os mais necessitados mas, em boa verdade, todos na ilha tinham muito pouco – não é por acaso que Raúl Brandão testemunha, aquando da sua ida ao Corvo, em 1924, que “*Não há ricos nem há pobres, e neste mundo isolado tanto faz ser rico como pobre: o homem mais rico do Corvo anda descalço como os outros e lavra a terra com os filhos*”. (Consultada a obra *Ilhas Desconhecidas* em formato digital, responsabilidade do Projeto Vercial, 2002, p. 11.).

madrugada, pelas sete da manhã, altura em que são distribuídas as três Sopas da Trindade – esta tradição esteve desaparecida durante alguns anos, tendo sido resgatada pela presente Comissão. E no que consiste este momento? Uma vez confeccionadas as sopas, três membros da Comissão saem pelas ruas da Vila, transportando cada um uma terrina com as Sopas que são entregues às três primeiras pessoas que encontrarem.

A meio da manhã, tem lugar a Procissão que envolve cerca de 50 pessoas, apenas no transporte das insígnias<sup>17</sup>, às quais se juntam os representantes das autoridades e das várias instituições da ilha, a Filarmónica e a maioria da população. Hoje em dia, a Irmandade possui quatro coroas, designadas por Coroa Velha, cuja data de integração na Irmandade ninguém conhece, Coroa Nova, Coroa Pequena e, a mais recente oferta, a Coroa da Rainha Santa Isabel. Para cada uma das três primeiras Coroas, existem uma rainha e duas damas de honor, também estas sorteadas no ano anterior, à semelhança das casas que recebem as insígnias, e compreendem um determinado intervalo de idades. A última Coroa, oferecida por uma família em 2010, era levada pelo Pároco na Procissão até ao ano passado, altura em que a Comissão achou que deveria ser transportada por uma jovem, também ela sorteadas e que, nos últimos anos, havia integrado a Procissão, representando a Rainha que terá instituído o culto em Portugal. A missa segue-se à procissão, terminando com a Coroação das rainhas e damas de honor – sabemos através das Visitas Pastorais que a coroação da Imperatriz remonta aos primórdios do culto na ilha, mas na memória dos anciãos é algo muito recente, pelo que concluímos que esteve interrompida mas não sabemos precisar durante quanto tempo, ou quais os contornos originais.

As Rainhas do Espírito Santo, como as conhecemos hoje em dia na ilha, datam de finais dos anos 70, altura em que uma emigrante nos Estados Unidos ofereceu uma capa (equivalente a um manto real) para ser usada pela jovem mulher que transportaria a Coroa Velha, a principal e única existente na época, e que, nesta procissão, passaria a desempenhar o papel de Rainha. A partir daí, novas Coroas foram sendo trazidas para a ilha, implicando o sorteio de novas rainhas às quais se juntaram as damas de honor; a capa mencionada é ainda hoje usada pela rainha da Coroa Nova e, a partir do Livro de Contas da Irmandade, conseguimos saber que as restantes capas foram adquiridas em 1993.

---

17 Neste momento, a Irmandade possui cerca de 35 insígnias, contando-se as Coroas, bandeiras, varas, almofadas e guião.

À missa, seguem-se as Sopas que, como referido, junta a maioria da população à mesa. Em 2018, serviram-se mais de duas centenas de refeições, tendo sido necessários 800 quilogramas de carne, 60 quilogramas de batata, 60 pães, 36 garrafas de sumo e 54 garrafas de vinho. Aos idosos e doentes que não conseguem deslocar-se ao espaço onde são servidas as sopas, é-lhes entregue a refeição em casa, o mesmo acontece com o Lar de Idosos que, consoante o número de utentes, recebe também o equivalente em refeições, pelo que ninguém fica esquecido neste dia, pautado pela partilha e espírito de entre ajuda. O excedente é distribuído pelas pessoas que ajudaram e cujos familiares não puderam estar presentes, e a carne que não chegou a ser confeccionada é entregue na Santa Casa da Misericórdia.

Desde há cerca de dez anos, por ação do pároco de então que desempenhava também funções de provedor da Santa Casa da Misericórdia, uma vez terminadas as Sopas, as insígnias são levadas pelos membros da Comissão até ao Lar de Idosos onde permanecem ao longo da semana, durante a qual são celebradas as missas diárias e onde a comunidade, uma vez mais, é convidada e ir rezar o terço. No domingo seguinte, organiza-se nova procissão na qual se integram vários membros da Comissão e da comunidade e as insígnias são devolvidas à Casa do Espírito Santo.

Até aos anos 70, as celebrações em honra do Divino terminavam com o Domingo de Espírito Santo – sétimo domingo a contar da Páscoa. Mas tudo isso mudou por influência dos emigrantes que visitavam a sua terra natal nos meses de verão, e por quem passou a celebrar-se também uma Festa no mês de julho. Esta Festa tem já uma componente profana, associada à componente religiosa e tem lugar no segundo fim-de-semana de julho, durante o qual se organiza um arraial com bazar de brinquedos, tasca a servir refeições e músicos para animar as noites. Os sorteios referidos anteriormente acontecem durante este fim-de-semana. Nesse domingo, que é designado por Domingo da Festa, por oposição ao Domingo de Espírito Santo, organiza-se novamente a procissão com todas as insígnias, seguido de missa com a coroação; nesta altura do ano, o número de pessoas a participar dos festejos é maior, já que se encontram de férias na ilha os nativos mas também não nativos que, não sendo açorianos, ficam muito curiosos com os rituais a que assistem. Depois da missa, segue-se o Bodo de Leite, no Largo do Outeiro, onde se distribui massa sovada, queijo, leite, vinho e sumo; esta tradição nem sempre esteve presente, sendo algo constante desde o início dos anos 2000.

O número de emigrantes a voltar à ilha diminuiu consideravelmente,



mas nem por isso se deixou de celebrar com empenho e alegria. É mais um momento em que reina o espírito de entre ajuda e em que a Comissão pode contar com o apoio de muitas pessoas que não pertencem à Irmandade. A data precisa em que tem início a Festa de julho não se conhece, os anciãos apontam para a década de 70 e os Livros de Contas que a Irmandade tem na sua posse têm início apenas em 1975, onde já se registam despesas e lucros, com o bazar e com a tasca; as despesas com artistas são mencionadas, pela primeira vez, em 1979.

Os Livros de Contas são ótimas fontes de informação através das quais conseguimos perceber, por exemplo, o volume de ofertas e promessas pagas ao Divino Espírito Santo, o que acaba por ser revelador das condições de vida da população corvina. Analisando o período entre 1974 e 2000, conseguimos perceber que, nos primeiros anos, muitas eram as ofertas feitas em géneros - gado bovino, massa sovada e até cera - e o valor em dinheiro encontrado na Coroa não tinha tanta expressão, quando comparado com o primeiro valor; no início da década de 80, a tendência é para que o valor encontrado em dinheiro na Coroa vá acompanhando aquele que é pago em géneros, chegando mesmo a suplantá-lo em alguns anos. Ao longo da década de 90, o valor encontrado na Coroa cresce exponencialmente, chegando a ser de seis vezes mais, quando comparamos o ano de 1990 e o de 1999; o mesmo acontece com o valor das ofertas que aumenta em quatro vezes mais. A maior parte das ofertas, sejam em géneros ou em dinheiro, eram resultado do pagamento de promessas que aumentam durante a Guerra do Ultramar<sup>18</sup>, o que sabemos devido a testemunhos de antigos membros da Comissão e dos anciãos, pois o Livro de Contas aqui referido não recua para além de 1974. Estes dados revelam-nos que fé dos corvinos no Divino Espírito Santo é enorme e só tem comparação com a fé à padroeira, Nossa Senhora dos Milagres, ainda que manifestada de forma diferente, e também que as condições de vida dos corvinos melhoraram substancialmente ao longo dos anos, pelo que podiam fazer ofertas maiores, quer em dinheiro ou géneros.

Desde sempre, o Espírito Santo funcionou como um elemento agregador da comunidade e a Irmandade vista como uma entidade de confiança, a quem podiam recorrer em momentos de aflição, tendo mesmo emprestado dinheiro a algumas pessoas que saldavam a dívida logo que lhes era possível.

Apesar de todas as transformações que a nossa sociedade enfrenta hoje

---

18 Da ilha do Corvo partiram vinte e um homens para o Ultramar, apenas um morreu.

em dia e de, no Corvo, cada vez menos fiéis frequentarem a Igreja, a continuidade do culto ao Espírito Santo nunca foi posta em causa, continuando a mobilizar uma parte significativa da comunidade, cuja fé permanece de pedra e cal.

Terminamos com a citação de Carreiro da Costa, quando se refere às Festas do Espírito Santo no Corvo, e que agora faz mais sentido do que nunca: *“a alma do povo tem nas festas do Espírito Santo uma prova eloquente, não apenas da sua fé e da sua alegria, mas igualmente da sua bondade, revelada na caridade cristã que preside aos respectivos bodos”*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> MATOS, 2016, p. 57.

**CONTRIBUTO PARA A DEFINIÇÃO DE “SALOIA”  
NO ÂMBITO DO PATRIMÓNIO LINGUÍSTICO:  
FUNÇÃO DAS “SALOIAS” NA FESTIVIDADE  
DO ESPÍRITO SANTO NO ARQUIPÉLAGO DA MADEIRA**

**Helena Rebelo**

*Universidade da Madeira (FAH-DLLC e CIERL)*

*CLLC da Universidade de Aveiro*

**Nota introdutória**

O culto português ao “Divino Espírito Santo” é, nas ilhas portuguesas atlânticas, uma realidade ancestral que assumiu contornos específicos, consoante as vivências das populações. Nos territórios madeirenses, da Páscoa ao Pentecostes, saem à rua as “visitas do Espírito Santo”. Indo de casa em casa das famílias que abrem a porta, vão as insígnias representativas da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade: o Espírito Santo. Em quase todos os locais, há umas meninas trajadas de modo particular e diverso, segundo os locais, que levam, obrigatoriamente, um cesto. O grupo pode incluir músicos que revestem, com frequência, o vestuário do quotidiano, opondo-se aos restantes elementos que trajam de um modo identificador. Deste conjunto, no presente caso, importa destacar as meninas designadas por todos os falantes como “saloiias”. Tem-se desenvolvido investigação relativa a esta manifestação patrimonial que, até ao momento, se considera especificamente

madeirense. A pesquisa, sobretudo do domínio do Património Linguístico, mas também do Património Cultural Imaterial, tem versado sobre a origem do termo “saloia” e a procura de uma explicação para o vocábulo, inesperadamente, estar relacionado com as visitas pascais do Espírito Santo. Neste trabalho, visando o aprofundamento da definição do conceito regional, pretende-se abordar a função das “saloias”. Colocam-se as seguintes questões: Que função desempenham as “saloias” nas “visitas do Espírito Santo” nas localidades do arquipélago, no século XXI? Serão apenas “cantoras”? Por que razão ter crianças com vozes, por vezes, extremamente agudas e pouco harmoniosas, a cantar, quando, como para os músicos, se poderiam conseguir adultos que cantassem? Terão elas assumido “desde sempre” a tarefa de cantar? Nesta fase de pesquisa, é possível concluir que a função primeira das “saloias” não seria, propriamente, a de cantoras. É o que se pretende demonstrar.

### **1. As saloias nas festividades do Espírito Santo no Arquipélago da Madeira**

Nas ilhas do Porto Santo e da Madeira, as festividades dedicadas ao Espírito Santo são importantes para as comunidades locais (espaços de dimensão restrita em que todos os habitantes convivem), mas desconhecidas para residentes de outras localidades e, sobretudo, para turistas. No entanto, são um vestígio de uma manifestação de património linguístico, cultural e artístico arquipelágico de vertente religiosa católica que importa preservar porque – a sua singularidade – se pode extinguir. Pelos dados existentes, há séculos que perdura esta tradição que vai da Páscoa ao Pentecostes<sup>1</sup>. Em princípio, nos domingos, localmente, depois da primeira missa dominical, “sai o Divino Espírito Santo” (as suas insígnias) da igreja paroquial e percorre as casas programadas, com as orientações do sacerdote. As variações são grandes segundo as paróquias ou, como dizem, os “sítios”. Basicamente, integram o cortejo homens e/ou mulheres: 1) o responsável pela festa

---

<sup>1</sup> A título exemplificativo, consultem-se as seguintes três obras: 1) Aurélia Armas Fernandes e Manuel Fernandes, *Espírito Santo em Festa*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, L.<sup>da</sup> (Imp.), 2006. 2) José Manuel Faria Abreu, “O Espírito Santo na Piedade Madeirense (Aspecto histórico-litúrgico)” in *História e Devoção ao Divino Espírito Santo na Madeira*, Conselho Permanente de Pastoral da Diocese do Funchal (org.), Centro de Estudos De História do Atlântico, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Funchal, 2001, 43-59. 3) Oscar Andrade, *Devoção e Festas ao Espírito Santo na ilha da Madeira: Desde a Descoberta aos Nossos Dias*. 2 Cadernos Xarabanda, Funchal, Associação Musical e Cultural Xarabanda, 2016.

e pela angariação de fundos (“festeiro” ou mordomo – na Camacha é o/a “imperador/a”, havendo, depois, responsáveis locais), que transporta a coroa do Espírito Santo (ou a salva) para a recolha de donativos em dinheiro, 2) uma pessoa que segura o pendão e 3) outra que leva a bandeira. São ambos símbolos do Espírito Santo (com a pomba branca desenhada no meio de um triângulo, num tecido vermelho) que a população beija respeitosamente. Há paróquias onde sai uma cruz e, em algumas, pode haver, apenas, ou o pendão ou a bandeira. Além destes elementos, podem acompanhar: 4) meninas trajadas de um modo particular (“saloias”), 5) músicos que vestem roupa branca e vermelha ou normalmente e 6) uma criança (por norma, um rapaz) que leva uma caldeirinha de água benta. É possível que também tenha um sino (ou campainhas), fazendo-o soar na transição de uma casa para outra para alertar os vizinhos da movimentação. Por vezes, o sacerdote (7) junta-se ao grupo. Conta-se que, no passado (há cerca de 50 anos), em certas freguesias, a população ia aumentando o cortejo, acompanhando-o, tornando-se uma vivência de toda a comunidade. Hoje, são os familiares e amigos que vão às casas dos conhecidos. Contudo, esses grandes ajuntamentos continuam bem patentes no dia de Pentecostes, na distribuição do pão abençoado, e quando decorre o leilão público dos bens (essencialmente produtos agrícolas) dados para a Igreja.

Dos traços específicos destas festividades, importa destacar as “saloias” porque são um elemento regional que se crê único e caracterizador, tornando as festas ao Espírito Santo particulares, se comparadas às dos restantes pontos do mundo onde, ainda hoje, se realizam. As “saloias” dão um colorido próprio ao evento e verificou-se que, embora existam nos onze concelhos do arquipélago, há paróquias em que não acompanham o cortejo. Pode vir a extinguir-se a tradição e isso seria uma perda significativa para o Património Cultural Imaterial Regional, mas também para o Nacional, já que sempre que se perde uma tradição positiva e rica de significado (o que nem todas serão, como acontece para a matança do porco e as touradas), desaparece um modo de conceber uma determinada realidade. São raríssimas as representações pictóricas<sup>2</sup> ou escultóricas, assim como as referências documentais ou literárias às saloias, mas que elas existem desde há séculos é uma evidência. Hoje, subsistem com trajes e acessórios diversos. Defende-se que o de vestimenta branca com alguns acessórios vermelhos é o

---

2 Cf., por exemplo, a pintura de 2002 intitulada *Os músicos* da autoria de Eduardo Freitas, em que os rostos das saloias não transmitem alegria.

típico e considera-se que o semelhante ao do folclore madeirense corresponde ao da roupa que as “saloias” vestiam durante as visitas semanais<sup>3</sup>. Na sua condição de “camponesas” (as “viloas” – com as roupas do quotidiano), as “saloias” (sempre ligadas ao Espírito Santo) foram ganhando uma dimensão de folclore que não teriam no princípio. Elas participam da eucaristia e são enviadas com as insígnias a visitar as populações em suas casas. Inicialmente, possuiriam um papel exclusivamente religioso e festivo. Defende-se que consistia na distribuição do pão e que este bem é biblicamente simbólico, inclusive nos episódios do “maná” e da “multiplicação”. Recorde-se que a Última Ceia é uma marca da partilha do pão que o Cristianismo mantém viva na eucaristia para formar a comunidade em que todos partilham da mesma mesa e todos são importantes, não havendo indigentes. Aliás, na origem, as festividades do Espírito Santo pressupõem “coroar” as crianças e cuidar dos pobres. A relação do pão com as festividades do Espírito Santo mereceria uma reflexão aprofundada. Compreender o simbolismo do “pão” ultrapassa a temática do conceito de “saloia”. Observar a manifestação cultural religiosa que homenageia o Espírito Santo através das “saloias” levanta um questionamento para o qual parecem não existir muitas respostas.

## 2. A definição existente do termo “saloia”

Quem são as “saloias”? Por que razão se designam assim? Que função desempenham as “saloias” nas “visitas do Espírito Santo” no Porto Santo e na Madeira, no século XXI? Que relação existe entre o termo “saloia” e o “Espírito Santo”? Serão essas meninas apenas “cantoras”<sup>4</sup>? Por que motivo ter crianças com vozes, por vezes, extremamente agudas e pouco harmoniosas, a cantar, quando, como para os músicos, se poderiam conseguir adultos competentes que cantassem ou, então, como nos Açores<sup>5</sup> com os “foliões”, os músicos serem os próprios cantores? Terão elas assumido “desde sempre” essa tarefa de cantar? Na fase de pesquisa em que esta investigação se encontra para, no âmbito do Património Linguístico, definir o conceito de “saloia”,

---

3 França, Luísa “As Festividades do Espírito Santo”, in *Origens*, n.º 6, Santa Cruz, Casa da Cultura de Santa Cruz, 2002, 86-87.

4 Manuela Marques, “Festa do Espírito Santo na Paróquia do Loreto, Arco da Calheta” in *Islenha*, n.º 50, Funchal, DRAC, 2012, 83-100.

5 Como há muita bibliografia referente às festividades do Espírito Santo nos Açores, consultar, por exemplo, João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores: Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, D. Quixote, 1994; Maria de Jesus Maciel, *A Casa do Espírito Santo*, Ponta Delgada (Açores), s/d.



embora se diga, a nível popular, que “quem canta reza duas vezes”, é possível concluir que a função primeira das “saloias” não seria a de cantar.

O termo “saloia”, quando associado à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, como em “saloias do Espírito Santo”, reveste-se de uma significação que não possui nos dicionários de Língua Portuguesa, enquanto feminino de “saloio”. Torna-se um vocábulo com especificidade semântica regional do arquipélago, podendo ficar com este qualificativo, “saloias madeirenses”. A definição de cariz religioso não existe nos dicionários de língua portuguesa como o Houaiss (2001)<sup>6</sup>, embora haja, neles, a entrada “saloio”. Todavia, ocorre no feminino, em alguns vocabulários madeirenses<sup>7</sup>. É o caso do de Abel Marques Caldeira (2002)<sup>8</sup>, ao atestar apenas “Salôia” (e não a entrada “saloio”) com a definição: «Criança que, envergando o traje regional, acompanha as insígnias do Espírito Santo nos peditórios para a respectiva festa, cantando hinos, acompanhados duma orquestra. - E’ vou acompanhar o Divino Espírito Santo, de saloia.». Julga-se que, mais do que “acompanhar” as insígnias, as saloias são uma manifestação da presença do Espírito Santo porque crianças (os evangélicos simples e puros de coração), mas também porque mulheres (simbolizam a fecundidade e a abundância da Natureza, inclusive do papel feminino de Deus). Anunciadoras da Sua presença, invocam-n’O, tornando-O presente nelas próprias e no ambiente em que estão.

Procurar a origem do termo “saloia”, um vestígio de Património Linguístico, implica a consulta, em dicionários de língua portuguesa, da entrada no masculino “saloio”. A recolha aponta para o seguinte: a) O vocábulo vem do árabe. b) Significa, etimologicamente, “habitante do deserto”, adquirindo, depois, a significação de “habitante do campo”. c) Passou a designar a população descendente de mouros nos arredores de Lisboa. É, por isso, um etnónimo. d) A zona saloia, em Portugal Continental, irá, sensivelmente, do Norte de Lisboa a Leira, estando incluída a localidade de Tomar (a sede da Ordem de Cristo, ligada à Diocese do Funchal). e) Os saloios eram conhecidos porque iam vender bens agrícolas e, também, pão à cidade de Lisboa.

---

6 Antônio Houaiss; Mauro de Salles Villar, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

7 Inclui-se o incontornável Elucidário: Padre Fernando Augusto da Silva, Carlos Azevedo de Meneses, *Elucidário Madeirense*, Funchal, 1978, DRAC, 1984, Secretaria Regional da Educação e Cultura e Direcção Regional dos Assuntos Culturais (DRAC), Funchal, 1998.

8 Abel Marques Caldeira, *Falares da Ilha. Dicionário da Linguagem Popular Madeirense*, com coordenação de José Abel Caldeira, 1.ª edição de 1961, Funchal, Eco do Funchal, 1993.

Aliás, na época medieval, eram sujeitos a um imposto que tinha a designação de “saloio”. f) Na zona saloia, há muitos moinhos e, portanto, o pão é característico daqui. Ainda hoje se fala do “pão saloio”. g) As saloias seriam, essencialmente, padeiras, enquanto produtoras e/ ou distribuidoras de pão. A pesquisa (do elemento linguístico “saloia”, pouco estudado, embora associado à festividade do Espírito Santo, amplamente investigada) tem indicado que “as saloias do Espírito Santo” correspondem às padeiras saloias continentais. Nas festas do Espírito Santo, tanto em Tomar (em tabuleiros levados à cabeça), como na Madeira e no Porto Santo (em cestos transportados nas mãos) não se vende o pão, mas dá-se aos mais necessitados. No passado, seria quando iam de casa em casa com as insígnias do Espírito Santo<sup>9</sup>.

### 3. As “saloias” e a sua função

Habitualmente, logo pela manhã dominical, são, artisticamente, entrançados os cabelos compridos das meninas, cujo penteado culmina com uma carapuça ornamentada por peças preciosas de joalharia, sobretudo ouro. A decoração da carapuça que cobrirá a cabeça da saloia com arte transformará cada uma em obras de arte únicas, não havendo duas carapuças iguais, assim como os penteados também se diferenciam. Por regra, no topo da carapuça, está uma pena ou mais. Fazem recordar a pomba, o símbolo do Espírito Santo. A capa vermelha que revestem é também ela ornamentada com fios e cordões de ouro, além de poder ter muitas outras peças, incluindo flores (perpetua) e partes, bem verdes, de alegre-campo, que se podem reencontrar no vestido branco. O cesto que cada “saloia do Espírito Santo” transporta, normalmente com pétalas, é magnificamente ornamentado com flores e folhas variadas. Todas estas decorações artísticas são dominicalmente refeitas, mantendo o traje enfeitado com elementos frescos e viçosos. O modo de enfeitar/ ornamentar os cestos, a vestimenta, a cabeleira, etc. vai mudando ao sabor do/ da artista que cuida das “saloias” e, por isso, é possível considerar essas representações como figuras de uma “arte sacra efémera”<sup>10</sup>.

---

9 Esta é uma dedução da informação que foi sendo recolhida. Como que a confirmá-lo, na Tabua, em 2018, a “festeira” (e não as saloias porque perderam essa função) sai da missa dominical com um cesto de pães enfeitados com uma pomba, todos contados, para os distribuir pelos idosos e doentes, cujas casas visita durante a tarde.

10 Defende-se que a “arte sacra” ultrapassa a construção de igrejas, os objectos de culto ou as representações em pinturas/ esculturas, podendo assumir os contornos do Património Cultural Imaterial. É o caso destas “saloias”. Inexistentes ao longo do ano, mas presentes no período pascal, até à vinda do Espírito Santo, o dia

As “saloias”, as mais genuínas, são o que se pode considerar uma manifestação de “arte sacra efémera”: não fazem teatro, mesmo se representam um papel; não são estátuas vivas, apesar de receberem uma recompensa pelo seu desempenho; não são bailarinas, embora possam dançar e defende-se que não são cantoras, se bem que cantem. Posto isto, que função (ou funções) têm? As crianças que aceitam “ser saloias” ou “ir de saloias” representam, simbolicamente, uma dimensão divina do próprio Espírito Santo. Das diversas situações observadas *in loco*, identificam-se diversas possibilidades.

**I) Não cumprem qualquer função:** Estão presentes porque são uma tradição. Isso verificou-se, por exemplo, na paróquia da Assomada, em 2017. Sendo filha dos “festeiros”, a “saloia” era demasiado pequena para cantar sozinha (todos os elementos do cortejo cantavam) ou para segurar, ao longo do percurso das visitas às casas, o seu cesto, levado pelo pai, como se teve a oportunidade de comprovar.

## **II) Cumprem uma função ou várias em simultâneo.**

**A) Animar (alegrar, cantar e dançar):** As saloias dão vitalidade às visitas pascais, animando-as. Em muitos lugares, entoam desde canções populares a cânticos, tendo sido ensaiadas para o efeito. É, por isso, que são reiteradamente qualificadas de “cantoras” (Marques, 2012). Sê-lo-ão realmente? Não se crê que o sejam. Na Calheta, em 2018, verificou-se que levavam um caderno com as letras que vão aprendendo e repetindo. No entanto, muitas delas não são cantoras, já que “cantor” não é quem canta, mas quem “sabe” cantar. Todos, ou quase, cantarolamos, mas isso não nos faz “cantores”, nem amadores, nem profissionais<sup>11</sup>. Todavia, é inquestionável que, no século XXI, as saloias cantam. Aliás, aconteceu verificar que o faziam unicamente se houvesse um donativo financeiro. Na Costa Sul, como na Ponta do Sol e na Tabua, observou-se que elas cantam ao despique e dançam. Não há dúvidas que uma visita pascal com “saloias” é mais animada e alegre do que quando elas não estão, como em visitas da Camacha ou do Jardim da Serra. Aí, reza-se e invoca-se o Espírito Santo, mas é diferente. Quando as “saloias”

---

de Pentecostes, há todo um ritual, frequentemente perpetuado por “especialistas”, designados pela comunidade paroquial ou pelo próprio sacerdote, que cumprem essa tarefa, sendo “preparadores” (“ensaiadores”) que vão mantendo a tradição ou alterando-a, segundo as circunstâncias.

11 Acontece o mesmo com o “escritor”: não é aquele que escreve (todos os escolarizados, em princípio, escrevem, mas nem todos conseguem devidamente escrever), sendo-o, apenas, aquele que domina a língua, sabendo, perfeitamente, escrever e com obra publicada.

cantam; rezam e invocam a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade é como se Ele Se tornasse presente, nestas meninas (pequenas pombas<sup>12</sup>).

**B) Embelezar:** O colorido que trazem ao cortejo com os seus trajes e a sua juventude embelezam o evento. Os adornos em ouro, a carapuça enfeitada, o penteado magnífico, as pétalas lançadas, etc. são elementos que tornam todo o quadro da visita memorável, conferindo-lhe algo de esplêndido. São uma manifestação da beleza divina. Quando se pergunta pelas visitas pascais, com frequência, o que sobressai é a lindeza destas crianças com expressões como “Iam tão lindas!” ou “Estavam tão bonitas!”.

**C) Fazer a colecta:** As saloias têm uma dimensão de sagrado porque participam na missa e uma das incumbências que têm é a de fazer o peditório. Curiosamente, não integram o coro (mais uma das razões que leva a não as considerar como “cantoras”). Este facto foi observado, por exemplo, no dia de Pentecostes de 2017, em Câmara de Lobos, e no dia dessa festividade no Porto Moniz, em 2018. Aliás, na missa campal no centro de Câmara de Lobos, havia um coro juvenil convidado para cantar toda a celebração e as saloias não se juntaram a ele, mas realizaram o peditório.

**D) Participar no ofertório e nas procissões:** Nas missas, inclusive na de Pentecostes, observou-se que as saloias entravam no cortejo inicial com o celebrante e os responsáveis pelas insígnias. Além disso, colaboravam no ofertório. A sua participação na celebração eucarística foi, assim, a vários níveis, mas em nenhuma das observadas tiveram a função de cantar. Em 2018, no domingo de Páscoa, em Santana, as “saloias” seguem com as insígnias do Espírito Santo na procissão que junta as confrarias e diversas imagens, pisando os tapetes de flores e carpetes de pano ao longo das ruas do centro citadino. Em anos sucessivos, na procissão do Corpo de Deus, no Funchal, têm-se visto algumas “saloias”. Nunca são muitas, embora chamem a atenção de forasteiros e turistas, que as vão fotografando. Incluir todas as da Diocese poderia ser um momento singular de turismo regional católico.

**E) Marcar a Feminilidade (Deus: Pai e Mãe) e a Natureza:** Há muito que é discutido o papel da mulher na Igreja. Já se ultrapassou exclusivamen-

---

12 Seria interessante procurar os sentidos linguísticos, sobretudo os populares, associados a “pomba”. Esse exercício revelaria algumas curiosidades que não são tratadas aqui. A Santíssima Trindade está representada, figurativamente, na pintura ou por outro processo, sendo o Espírito Santo uma pomba, por norma branca, que se reencontra, nomeadamente, nas coroas “do Imperador” como insígnia do Espírito Santo ou nas penas das carapuças de algumas saloias como se elas correspondessem ao símbolo sagrado.

te a figura paterna de Deus, vendo-O como Pai e Mãe. Neste caso, embora sejam crianças, são as de género feminino que têm relevância. Provavelmente, representam a sua promessa de fecundidade: a fertilidade em potência, que se reencontra na terra, isto é, na Natureza. Não é por acaso que se liga a Natureza à mãe numa expressão como “a mãe Natureza”. Como ficou expresso, em algumas paróquias, elas usam perpetua e alegre-campo, levando pétalas diversas nos cestos enfeitados de elementos da Natureza: flores e folhas. Além disso, vão lançando pétalas no momento da consagração do pão e do vinho, assim como pelas casas que vão visitando. Esses elementos da Natureza são recolhidos e lançados à terra para a fertilizar, como foi explicado na Ponta Delgada e em Câmara de Lobos. Pensa-se que o simbolismo das “saloias” é bem mais amplo do que aquele que se lhe atribui comumente num olhar rápido. Quando intensificado, sobressaem sentidos múltiplos que justificam a sua presença.

**F) Ser símbolo divino:** Julga-se, do que se tem investigado, que as “saloias” são um símbolo religioso, isto é, do Divino, do Sagrado, e que representam o próprio Espírito Santo (a pomba transforma-se em criança, em menina, podendo também haver rapazes saloios).

### **Contributo para o alargamento do conceito de “saloia”**

Tendo em consideração o que foi dito, as “saloias do Espírito Santo”, que, na Região Autónoma da Madeira, acompanham as insígnias do Espírito Santo (bandeira, pendão, coroa ou salva de prata, com uma cruz ou um crucifixo) de casa em casa, normalmente, todos os domingos, da Páscoa ao Pentecostes, seriam jovens que transportavam pão, dando-o aos mais carenciados. Hoje, o cesto que levam é para recolher guloseimas e o pão é distribuído à população pelos “festeiros” (ou terceiros como familiares), estando, com frequência, exposto no adro da Igreja, no dia de Pentecostes, quando se celebra a Vinda do Espírito Santo. Interessa conservar a vertente religiosa da tradição e não apenas a vertente etnográfica da tradição que perderia o valor religioso que tem.

É certo que esta figura representativa não surge em todas as localidades, já que, em algumas, não há visitas do Espírito Santo e, noutras povoações (“sítios” ou “lugares”), se fazem sem elas, mas a maioria das paróquias mantém-nas. Várias alterações vão sofrendo os trajes e os acessórios, como os

cestos ou as carapuças (cf. Convenção de 2003 da UNESCO e a ideia da “reinvenção” da tradição<sup>13</sup>). Existem novas ocorrências do fenómeno em que a “saloia do Espírito Santo” é, erradamente, confundida com a “viloa”, presente no folclore regional (França, 2002). Se esta tradição religiosa não for preservada, perder-se-á o seu lado sagrado para manter uma vertente profana e etnográfica. Certas saloias já não levam ouro e muitas, também, já nem penteiam o cabelo (culturalmente, quando solto tinha vários significados pouco valorativos para a mulher) ou enfeitam a capa. A tradição da festividade religiosa vai perdendo o seu cunho divino, adaptando-se aos tempos modernos, nada propensos ao culto. Pensa-se que ajudaria conservar este bem (imaterial) patrimonial católico, nomeadamente o traje genuíno, mesmo dando conta das variantes hoje existentes. As paróquias tendem a fazer isso, mas não há, a nível regional, nenhuma entidade, nem da própria Diocese, que congregue esse património, nem revelando interesse por ele. Por isso, apenas se pode contribuir para o alargamento da definição do conceito madeirense de “saloia” com a seguinte proposta que parte da definição de Caldeira (1993):

*Criança, sobretudo menina, mas também menino, que, envergando um traje específico, acompanha, desde o domingo de Páscoa, as insígnias do Espírito Santo nos peditórios para a festa do Pentecostes, entoando cânticos, mas também canções populares, ao som de alguns instrumentos. Pode não ter qualquer função particular, sendo apenas sinal de uma tradição, mas, normalmente, tem uma função ou várias em simultâneo: animar a festa (alegar, cantar e/ ou dançar), embelezar o cortejo e a festividade, participar na eucaristia para o peditório ou o ofertório, entrar em procissões, marcar a feminilidade divina e a Natureza, sendo um símbolo divino porque representa, invocando-O, o Espírito Santo, tornando-Se presença viva para formar a comunidade cristã.*

Esta é uma proposta de definição que não se encontra fechada. Enquanto durar a investigação pode vir a ser adaptada. Contudo, fica evidenciado que as “saloias” são mais do que “cantoras”.

---

13 UNESCO, *Convenção para a salvaguarda do património cultural imaterial*, ONU, Paris, 17-10-2003.



## O ESPÍRITO SANTO NA ILHA DE SÃO JORGE

### A TÊNUE FRONTEIRA ENTRE O RELIGIOSO E O PROFANO

**Frederico Maciel**

*Santa Casa da Misericórdia das Velas*

Parece não haver dúvidas que a devoção ao Divino Espírito Santo, e as respetivas festividades, foram transportadas nas primeiras naus do povoamento e, nos Açores, encontraram campo fértil para medrar, chegando aos dias de hoje com a força inicial, quiçá maior.

Aliás, escreve J. Duarte de Sousa, que “o *Espírito Santo* foi a divindade que os povos tomaram como protectora do arquipélago depois do grande terremoto de Vila Franca, que soterrou mais de cinco mil pessoas, o qual sucedeu na madrugada de 22 de Outubro de 1522”, acrescentando de imediato que “até então, o culto do Espírito Santo era privativo da nobreza que o trouxe para as ilhas logo no começo da povoação delas”.<sup>1</sup>

Para esse fenómeno, talvez o papel dos Franciscanos e das Misericórdias nos Açores não tenha sido despiciendo, pese embora a sua introdução nesta ilha tenha antecedido uns e outras.

Porém, a minha intervenção assenta na análise da estreita simbiose que estas festas assumiram em tão longo percurso na dicotomia religioso/profano.

Com efeito, é caso único que esta religiosidade popular, apesar do seu quase desaparecimento no território de origem, se tenha expandido, a partir dos Açores, para o Brasil, e mais tarde para o Havai, Estados Unidos da

---

<sup>1</sup> J. Duarte de Sousa, in “Reminiscências Velenses”. 1992. Pág. 57/58.

América, Canadá, e algumas possessões portuguesas em África, nomeadamente Angola e Cabo Verde, transformando-a assim numa verdadeira ponte cultural sobre o Atlântico.

Assim, enquanto no Continente e noutras paragens as festas em louvor do Divino foram desaparecendo, nos Açores foram-se avolumando, tornando-se as *principais*, não havendo (nem há) localidade por mais pequena e pobre que fosse ou por diminuta escassez de habitantes que não as celebrasse/celebre com pompa e circunstância.

Porém, os conflitos entre o povo e a hierarquia eclesiástica começaram bem cedo como nos dá conta as *Constituições do Bispado* (de Angra), publicadas em 1560 por D. Frei Jorge de Santiago, quando refere que “*esta devoção ficou entregue ao Povo*” e que este “*nela foi introduzindo*” vários usos e abusos “*no rodar dos tempos*”<sup>2</sup>.

Julgo que a explicação se encontra em Natália Correia, quando escreve que “*nessas ilhas sísmicas, de alarme feito paisagem, se gera um estado de alma propenso a uma religião sem mediação eclesiástica: - O culto do Espírito Santo [que ...] no rito da coroação, satisfaz a um tempo a sua idiossincrasia comunitária e a sua relação vitalista com o transcendente*”<sup>3</sup>, ou, na mesma linha, Duarte de Sousa, ao criticar a igreja e o poder civil de ter pretendido civilizar “*as devoções do povo, mesurando a piedade dos fiéis e contrafazendo os seus hábitos antigos de bela e sincera simplicidade*”<sup>4</sup>, apesar de a todos estes atos populares, “*presidirem a crença e a fé*”<sup>5</sup>; ou ainda mais tarde, o jornal “Correio de São Jorge”, em 10 de Maio de 1928, ao escrever: “*o culto que o povo açoriano presta ao Espírito Santo tem muito de pagão e seria uma heresia se não houvesse a desculpá-lo a boa-fé dos fiéis*”.

A par, e quiçá pela forte componente popular, aliada a uma religiosidade mais sentimental do que doutrinária, surgiu uma miríade de lendas - todas elas defensoras do poder transcendente do Espírito Santo e, sobretudo, dos rituais que o uso e o tempo se encarregaram de estabelecer, desconhecendo eu se a lenda motivou a crença ou se a crença criou a lenda!...

Asseguro, no entanto, que a devoção ao Espírito Santo está arreigada no âmago da alma açoriana, mesmo daqueles que apenas são *praticantes* pelas

2 Cónego J. A. Pereira “Sobre as Festas do Espírito Santo. Censuras e leis da Autoridade Diocesana desde 1560”. In “Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira. Ano 1950. Vol. VIII, págs. 58/63.

3 Natália Correia, in “Revista Cultura Portuguesa”, nº 1, Agosto-Setembro de 1981. Pág. 92.

4 J. Duarte de Sousa, in “Reminiscências Velenses”. 1992. Pág. 56.

5 J. Duarte de Sousa, in “Reminiscências Velenses”. 1992. Pág. 58.

festas ou daquele outro que me disse algures: - *Não acredito em Deus mas acredito no Divino Espírito Santo*".

Talvez por isso, o esforço da autoridade eclesiástica em disciplinar os *folgedos* e conter os *abusos* continuou no início de seiscentos, proibindo que os foliões das festas do Espírito Santo "*bailassem na Capela-Mor das Igrejas na ocasião de serem coroados os "Imperadores"*", ou mais tarde, em 1645, que os padres fossem a casa dos "Imperadores" "*a dar-lhes o ceptro e tirar-lhes a coroa da cabeça e assistirem à mesa*", verificando-se, contudo, que tais determinações, e as que se seguiram, caíram quase sempre em orelhas populares moucas <sup>6</sup>.



Apesar das centenárias determinações eclesiásticas, os padres (nomeadamente o pároco respetivo) continuavam, em pleno século XX (segunda metade) a acompanhar a coroa a casa do Imperador, transportando o *Prato*

Constata-se, de facto, que apesar das quase constantes advertências da igreja diocesana, os processos e rituais religiosos e profanos, ou a mistura de ambos, foram adaptados através de avanços e recuos, tendo sempre a autoridade eclesiástica recuado a cada vez que pretendia impor uma nova regra, até ao ponto de se verificarem casos de desobediência e incumprimento das

6 José Cândido da Silveira Avelar, in "Ilha de São Jorge – Apontamentos para a sua História", Tipografia Minerva. Horta, 1902. Pág. 204.

determinações e, não menos, excomunhões que não vergaram as práticas populares porque, como escreve João Duarte de Sousa, “*o povo, sempre submisso aos preceitos da igreja, recalcitrou e, em alguns lugares, amotinou-se mesmo*”, levando o bispo a autorizar “*toda a sorte de festejos e divertimentos, em prática desde remotas eras*”.

Assim, escreve Cândido Avelar que “*em todos os lugares da ilha se festeja o Espírito Santo, armando-se impérios de madeira, naqueles onde os não há de pedra*”, acrescentando que “*as festas do Espírito Santo, em todas as povoações da ilha, eram a maior regalia dos povos*” e Duarte de Sousa escreve ainda, em finais do século XIX, que na construção das casas na vila das Velas “*por via de regra, se sacrificava o melhor de todo o espaço à amplitude desmedida da sala, destinada às funções e aos bodos*”.

Por sua vez, tratando-se de festas tipicamente populares e assumidas como tal, inclinamo-nos para que as festividades ao Divino, no que concerne à tipicidade e variedade das oferendas, derivam da maior ou menor abundância de determinados géneros do que de elevadas congeminações sobre festividades pagãs a que o povo era alheio.

Aliás, só isso justifica a variedade de ementas que se observa através da ilha em que, em zonas mais ribeirinhas, se utilizava/utiliza o peixe e as lapas; nas mais urbanas, os doces e, nas mais interiores, os produtos agrícolas, com especificidades muito próprias, como o *bolo de coalhada* de Santo António, os *coscorões* no Topo ou os *fartos* do Norte Pequeno e Biscoitos.



Por outro lado, os Açores têm gado em abundância?! Então dêem-se esmolas de carne e sopas. Têm boa produção de trigo?! Então dêem-se bolos, distribuídos à hora das *vésperas*, pão e massa sovada. Cultivam a vinha?! Distribua-se vinho. Com abundância de leite e ovos e a importação de arroz façam-se *papas*.





Salvo algumas, cada vez mais raras, exceções motivadas pela vinda ex-temporânea de algum emigrante, as festividades em São Jorge têm o seu início no Domingo de Páscoa e prolongam-se até ao Domingo seguinte ao Pentecostes - o Domingo da Trindade, com exceção das Velas, cujas festas se prolongam por mais dois domingos em substituição das antigas “*quintas-feiras do Espírito Santo (Império dos Nobres) e da Trindade (Império dos pobres)*”.

Na casa do Imperador, no Império ou nalguma ermida próxima, à noitinha, reza-se o *terço*, culminando as orações das quintas e dos sábados com uma “*brindadela*”, que hoje passou a diária na maioria dos lugares, substituindo-se, em alguns locais e em certos dias, os doces pela oferta de um pequeno pão de *massa doce*, denominados mesmo *pães do terço*.



Altars do Divino Espírito Santo mais antigos (anos cinquenta do século XX)  
*montados na sala de fora* de duas casas rurais jorgenses

No *terço*, antes de começar a sua reza, no quarto onde se encontrava montado o *altar*, bailava-se e cantava-se antigamente e, ainda no meu tempo, se jogava uma panóplia de jogos populares e inofensivos que em nada afetavam as boas relações entre Deus e o Homem.

Chegado o padre ou “a pessoa de proficiência” a que se refere o padre Cunha<sup>7</sup>, terminavam os jogos e, de joelhos, iniciava-se a reza do *terço*, e no final entre o cântico da *Salvé Rainha* e o Hino do Espírito Santo ou, conforme os lugares, a “*Alva Pomba*”, se rogava em cânticos ou rezas apropriadas a misericórdia do Espírito Santo, a intercessão da Virgem Maria e, pelo sangue e pela cruz de Cristo, que nos livrasse da fome, peste e guerra e *olhasse* por aqueles que andavam nas ondas do mar.

Isto porque, recebida a *Coroa*, o Senhor Espírito Santo ficava a *morar* na casa, reservando-se-Lhe o melhor quarto e nele, profusamente enfeitado, *montava-se* o altar passando tal dependência a ser “o quarto do Divino Espírito Santo”, onde Ele era *alumiado*, e quarto reservado apenas para os *terços* ou para as orações privadas dos restantes habitantes da casa, ou da gente *mais chegada* a eles.

Durante toda a época das festas, há *jantares* e *coroações* em todas as freguesias e lugares da ilha, iniciando-se as festividades semanais com as mordomias da ***cozedura dos tremoços*** (quartas ou quintas-feiras precedentes).



Logo pela manhãzinha, são colocados vários bidões cortados, para servirem de caldeirões, onde a lume de lenha se cozerão, até meia tarde, os tremoços para a festa, enquanto na mordomia se serve, durante a cozedura, pão, queijo e vinho a todos que passam, destacando-se um mordomo para mandar parar todas as viaturas que por lá passam.

7 Manuel Azevedo da Cunha, in “Notas Históricas”. Universidades dos Açores. 1981. Págs. 423/461.



Na sexta-feira, a ***festa do gado***, onde em louvor do Espírito Santo se enfeitam as reses com flores e figurações alusivas, benzendo com a coroa as reses a abater, e iniciando-se o cortejo para o matadouro, acompanhado de instrumentos de corda e cantorias, percorrendo a vila enquanto se brindam todas as pessoas com massa sovada e vinho.



Quiçá para que a tradição não se apague, ainda na tarde de sexta-feira da Santíssima Trindade, no Bairro da Conceição nas Velas, iniciou-se a prática da Mordomia das Crianças, em que estas têm a oportunidade de participar numa festa idêntica à dos adultos mas apenas a elas dedicada.

No sábado, o dia maior das festas profanas, sempre imbuídas da simplicidade do povo que tudo faz “*em louvor do Espírito Santo*” realizam-se **as mordomias e os cortejos com carros de bois enfeitados**, distribuindo tremoços e vinho, massa sovada e queijo, ou simplesmente desfilando pela freguesia.

O ***lançamento do bando***, nas Manadas e na Urzelina, onde, entre louvores e rogos ao Divino Espírito Santo ou à Santíssima Trindade, se anuncia a festa, se agradece as oferendas, se convida à participação popular, não sem a habitual crítica política ou social, ou mesmo à mordomia antecedente.



Ainda no sábado, se realiza o **cortejo da coroa** até ao Império para testemunhar a bênção e distribuição das esmolas, seguindo-se o sorteio do Imperador para as festividades do ano seguinte e as visitas continuadas à mordomia, à casa dos bolos ou à copeira, conforme os casos e a adjetivação.

Também neste dia, há distribuição das esmolas benzidas pelo padre, acompanhada do Hino do Espírito Santo e, nas cabeceiras do *banco das esmolas*, as principais insígnias.





## **No Domingo da festa apreciamos**

A) O **cortejo**, acompanhado da filarmónica e, por vezes, dos foliões e cavaleiros



B) A **coroação**, recebida pelo pároco à porta da Igreja, acompanhando-a até ao altar, enquanto é entoado o *Magnificat*.



C) Antes da *distribuição* das **sopas**, para convidados nalguns locais e, noutros, para todas as pessoas, canta-se o Hino do Espírito Santo (a *Alva Pomba*), permanecendo a Coroa no local da sua distribuição como testemunho da religiosidade do momento.

D) Na freguesia das Manadas e na Fajã do Ouvidor (nesta, no calhau junto ao mar), e esporadicamente noutras localidades, servem-se sopas nas quintas-feiras do Espírito Santo e Trindade a todos quantos por lá passem.



E) Os **bolos das vésperas**, depois de benzidos pelo padre acompanhado pela Coroa, são distribuídos no arraial embora, desde há alguns anos a esta parte já não o sejam à hora canónica das *vésperas*, mas bastante mais tarde.



Após a *missa da festa*, o pároco, acompanhado pela coroa e a filarmónica (ou foliões) dirige-se à copeira (ou Casa dos Bolos) e aí, com todas as insígnias presentes, procede à bênção das *vésperas*.



F) Ainda hoje, nalgumas freguesias (Beira e Rosais), se podem apreciar as **brincadeiras dos foliões e cavaleiros na ramada**, quer enquanto transportam os manjares para o Império quer quanto distribuem o doce nos arraiais da *tardinha*.



G) E os arraiais, com a filarmónica, a tasquinha, as conversas, o bazar, um copo na copeira e a distribuição das vésperas.

Terminam as festas com a **mudança da coroa** para casa do Imperador seguinte, onde à chegada a filarmónica e os portadores das insígnias são brindados com massa sovada e vinho quente c/açúcar.

## Conclusões

Perante a efusiva alegria e divertimento do povo nestas festividades; perante o espírito de partilha e solidariedade; perante a profusão de rituais profano/religiosos que surgem por todo o lado; pergunto e pergunto-me: - Será profanação do religioso?! Sublimação do profano?! Invasão de terrenos alheios?! Ou, o mais provável e verificável, a coexistência de conteúdo em formas distintas entre o divino e o humano, isto é, a complementaridade existencial do binómio *espírito/matéria*.

Pergunto-me, mesmo, se a oferta, em nome e louvor do Espírito Santo, de uns tremoços, de uma fatia de massa acompanhada de queijo e vinho, ou a oferenda de um bolo de véspera ou de uma esmola, mesmo que doadas em clima festivo, terá menos merecimento do que a reza do terço ou do cortejo?! Ou será que a efusiva alegria do Imperador, dos foliões e cavaleiros, dos mordomos, dos membros da Irmandade e de todos quantos *partilham* é menos merecedora da graça Divina que a seriedade contida na missa e na coroação?!

Julgo mesmo que é nas Festas do Espírito Santo, referindo-me concretamente à ilha de São Jorge, que se encontra a maior (e melhor!) perceção do valor da coexistência entre o religioso e o profano, ambos cedendo e ambos sublinhando os valores comuns a uma e outra parte.

Atualmente, não estarão estas festas, nos seus folguedos e partilha, a cumprir a máxima evangélica de que “*tudo o que fizeres a um dos mais pequeninos é a mim que o fazeis*” de uma forma mais genuína e teológica da apresentada por aqueles que se ensaboam em missas e se esquecem, no mundo real, do “*próximo*” e do dever cristão de o amar?!...

Os ensinamentos evangélicos são simples e humanos como os festejos descritos, tendo os primeiros (ao contrário dos festejos!) atingido o grau de complexidade de hoje graças à nossa propensão elitista que atribui a iluminados (sejam eles intelectuais, políticos ou teólogos) a arquitetura sistemática do óbvio, transformando-o em algo complicado, transcendente ou dogmático para que, sendo menos intuitivo e compreensível, seja mais propenso a *jogos de bastidores*!...

Nos festejos profanos do Espírito Santo aplicamos, de facto, a máxima evangélica do amor ao próximo, não distinguindo nesse abraço, de solidariedade mas, sobretudo, de partilha, os beneficiários do rendimento mínimo dos que transportam a cruz da pobreza envergonhada; nem os auferidores do salário mínimo daqueles que quotidianamente labutam por um lugar ao sol ou daqueles outros de melhores rendimentos; nem tão pouco distinguimos os senhores de alguma riqueza dos mais pobres, convidando-os a todos para se sentarem na mesa corrida das *sopas*, onde apenas tem lugar de destaque, o imperador, a sua família mais chegada e os portadores das insígnias.

**Mais uma questão:** - A secular solidariedade entre os jorgenses nas habituais crises telúricas não será o mais profundo e real efeito da ambivalência religioso/profana praticada nas festas do Espírito Santo?

Isto é, a prática religioso/profana do homem jorgense, que principal



mas não exclusivamente se exprime nas festas do Espírito Santo, começou provavelmente por ser *recurso* à Divindade para proteção própria dos seus *teres e haveres* perante as forças da natureza mas, cedo, se transformou em maneira de ser/estar em comunidade consciente do aforismo “*hoje meu... amanhã teu*”, em que a partilha tão sublimada nestes festejos era treino constante para as crises que ciclicamente assolavam a ilha.

E o que melhor formatou essa prática solidária? O ritual litúrgico convencional emanado da autoridade eclesiástica ou o ritual popular emanado da sua compreensão de Deus e do Mundo, tão comum e inspirador da sua vida quotidiana?!

**Uma ressalva essencial:** - Tudo o que ficou dito refere-se e se aplica exclusivamente aos genuínos festejos *em louvor* do Senhor Espírito Santo, cujo móbil intrínseco é o *pagamento de promessas*, em *ação de graças* ou, simplesmente, no cumprimento da tradição secular de *louvar* ao Divino, cuja realização ocorre no tempo litúrgico do Pentecostes ou, fora deste tempo, se façam com a mesma fé e espírito religioso.

Não incluo, como é óbvio, a folclorização das Festas do Espírito Santo extemporâneas, desarraigadas da genuinidade e da fé populares cuja razão deixa de fora a espiritualidade e a pureza de costumes da população para atender sobremaneira (se não exclusivamente!) ao visual folclórico, porque nesses festejos tanto a coroação como a própria missa me soam a maior profanação do que os genuínos rituais de rua ocorridos durante os festejos populares.



## **A PROCISSÃO DAS CINZAS EM SÃO BERNARDINO**

**UM REFLEXO DO PROCESSO DE EVANGELIZAÇÃO FRANCISCANA NA MADEIRA**

**Cláudia Faria, *SRTC/CEHA***

**Duarte Nuno Chaves, *Universidade dos Açores/CHAM***

**Graça Alves, *SRTC/CEHA***

### **Nota introdutória**

No âmbito da parceria desenvolvida pelo Centro de Estudos do Atlântico (CEHA) e o CHAM – Centro de Humanidades da Universidade dos Açores, fomos resgatar uma procissão, pouco conhecida entre nós, que ocorre, todos os anos, na Quarta-feira de cinzas, na paróquia de Santa Cecília, mais concretamente no Convento de S. Bernardino, em Câmara de Lobos.<sup>1</sup>

Gostaríamos de frisar que o texto agora editado representa uma primeira abordagem no espaço da investigação histórica e antropológica a este fenómeno de religiosidade popular. Uma vez recolhida a informação teórica acerca desta tradição, manifestamente pouca, optou-se por contactar, primeiro, o responsável pelo Convento de São Bernardino, Frei Nélcio Mendonça, depois, os leigos da ordem Franciscana e, por último, a população residente na zona. O objetivo era ouvir os vários intervenientes e registar o grau de envolvimento não só das famílias que guardam as imagens (santos) mas também daqueles que estão diretamente envolvidos nos preparativos da procissão. Pretendíamos recolher o máximo de informação (oral e visual)

---

<sup>1</sup> Gostaríamos de salientar os contributos de Élia de Sousa e Rui Camacho, da Associação Xarabanda, na recolha de fontes que estiveram na origem da redação deste artigo.

relativa ao dia da procissão propriamente dito, mas também no que diz respeito aos preparativos e acima de tudo testemunhar o que se passa durante o resto do ano, período durante o qual as imagens ficam recolhidas em várias casas. Era ainda nosso propósito aferir o impacto desta procissão não apenas no seio da comunidade câmara-lobense mas também na Ilha da Madeira.

O trabalho de campo requer sempre preparação prévia e cuidada. Requer igualmente uma boa dose de boa vontade e espírito aberto. É importante estar atento aos detalhes e ouvir mais do que falar. A nossa missão enquanto “arqueólogos da memória” é registar. Não sendo possível “mostrar” toda a dimensão desta recolha, deixamos aqui alguns apontamentos. Ficou, porém, registado, em áudio e vídeo, esta jornada de trabalho que está disponível para futuros estudos.

### **Enquadramento histórico**

Contar a história da Procissão das Cinzas em São Bernardino, para além de ser um capítulo da presença da Ordem Seráfica na Madeira é ainda um exercício de reflexão sobre o percurso de um conjunto de manifestações penitenciais de origem franciscana, acontecidas no período da Quaresma, que se propagaram no início do século XVII em Portugal e Espanha, com reflexo na expansão dos impérios ibéricos durante a Idade Moderna<sup>2</sup>.

Após um período de declínio experimentado pelo movimento secular franciscano, durante os séculos XV e XVI, o clima espiritual vivido no pós Concílio de Trento vai difundir o associativismo religioso junto dos leigos no interior da Igreja como forma de enquadramento comunitário, tendo as confrarias e irmandades um importante papel na construção da identidade religiosa<sup>3</sup>. Estes acontecimentos proporcionaram o restabelecimento das Ordens Terceiras, desempenhado em quatro vertentes: sacramental, espiritual, social e evangelizador. A sua acção vai centrar-se na celebração dos sacramentos, como forma de alimento e fortificação da fé, e ainda da extrema-unção, reconforto para que o cristão possa suportar a transição da plenitude terrena à morte.

---

2 Cf. CHAVES, Duarte Nuno. 2018. *As Imagens de Vestir da Procissão dos Terceiros: Um legado franciscano em S. Miguel, Açores, Séculos XVII a XXI*. Museu Vivo do Franciscanismo, Ribeira Grande.

3 Vd. PENTEADO, Pedro. 1995. “Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação, in *Lusitânia Sacra*. Lisboa, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Tomo VII, 2ª série.

O clima de espiritualidade e fraternidade dos terciários franciscanos ficou bem patente no seu primeiro Capítulo Geral, efectuado em Toledo no ano de 1606, tendo como consequência a difusão dos seus ideais a Portugal, sendo que estes rapidamente se propagam no eixo atlântico Madeira, Açores e Brasil, ainda antes da década de 1620<sup>4</sup>.

Numa dinâmica evangelizadora, particularmente durante os séculos XVII e XVIII, a então Venerável Ordem Terceira da Penitência utilizou os cortejos penitenciais no período quaresmal, como meio de eleição para a catequização de uma população maioritariamente analfabeta. Estas manifestações caracterizavam-se pela dramatização litúrgica, utilizando para esse fim um programa iconográfico composto, maioritariamente, de grupos escultóricos formados por imagens de vestir, situação que potenciou um fenómeno que se representou pela presença de rituais inerentes ao costume de vestir a escultura sacra com mantos e vestuário apropriado na caracterização dos quadros processionais<sup>5</sup>.

Na procissão da Quarta-feira de Cinzas, período que dá início à época da Quaresma, quadra entendida pelos católicos como uma preparação da Páscoa, os leigos franciscanos aproveitam para historiar e dramatizar o percurso da Ordem Franciscana e do seu patriarca S. Francisco de Assis. A existência Seráfica é narrada numa procissão composta pela teatralização da liturgia, executada por intermédio de “Atores” trajados a rigor — “As Imagens de Vestir” que representam o percurso do fundador da Ordem desde a entrega da Regra em 1209 até à sua morte em 1226, sendo a sua trajectória de vida aclamada perante uma comunidade de Santos que representam a família franciscana composta pela Ordem dos Frades Menores, Ordem de Santa Clara e a Venerável Ordem Terceira da Penitência<sup>6</sup>.

A transposição desta tradição na Madeira durante a Idade Moderna terá sido amplamente difundida pelos frades menores, já que a sua presença na assistência religiosa nesta região, confunde-se com o próprio processo de povoamento da ilha, iniciado por João Gonçalves Zarco. Muito prova-

---

4 Sobre a implantação da Ordem Terceira da Penitência nos Açores e no território brasileiro, consulte-se respetivamente: CHAVES, 2018 & MORAES, Juliana de Mello. 2011. “Os das Ordens Terceiras de S. Francisco e as suas relações familiares no Império Português do século XVIII”, in *Família, espaço e património*. Carlota Santos (coord.). Porto, CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar.

5 Vd. FLEXOR, Maria Helena Ochi. 1997. “A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII”. In *COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE*, 3. Évora e Cáceres, Universidade de Évora, 1997.

6 Cf. CHAVES, 2018.



velmente o convento de S. Francisco, na cidade do Funchal, no período da Idade Moderna, funcionou como um elemento difusor da dinâmica terciária junto dos restantes ermitérios da ilha. A actividade evangelizadora dos terceiros ter-se-á mantido profícua ao longo dos séculos XVII e XVIII, mas a escassez de fontes e de estudos de referência sobre as procissões penitenciais não nos permitem traçar um percurso concreto dos acervos processionais existentes na ilha até ao início do século XIX.

O despreendimento pelas tradições penitenciais franciscanas acontece no seguimento dos “ventos liberais” que terminaram em guerra civil (1828-1834), responsável em termos ideológicos, por uma laicidade da sociedade e do próprio Estado que seria materializada no encerramento, e consequente nacionalização, de grande parte das casas religiosas e extinção das Ordens Regulares masculinas de todo o território português.

A legislação liberal foi, no entanto, omissa em relação às Ordens Seculares, tendo esta situação permitido que as capelas existentes nas igrejas conventuais ficassem a cargo das fraternidades de seculares franciscanos. O liberalismo deu início a um processo de fragmentação do movimento leigo franciscano, que veio paulatinamente a sofrer um conjunto de reveses, ampliados, já no começo do século XX, pela legislação republicana que retirou o carácter religioso aos movimentos de leigos católicos. A Lei de Separação da Igreja do Estado, de 21 de Abril de 1911, proibiu qualquer tipo de ligação entre as Ordens Seculares e as Ordens Regulares. A Ordem Terceira passa a ter apenas funções de cariz social, levando-a ao mesmo patamar das restantes irmandades ou corporações de assistência ou beneficência social<sup>7</sup>.

A realização das procissões de penitência franciscana, no território português, vai manter-se em atividade até à primeira metade do século XX, sendo que, após este período, muitas delas acabam por se extinguir. No “Elucidário Madeirense” é referido que a procissão das Cinzas, último presépio de penitência na cidade do Funchal, saía do convento de S. Francisco do Funchal, passando nas igrejas de Santa Clara e das Mercês desta cidade<sup>8</sup>.

---

7 Cf. CHAVES, 2018

8 No decorrer de uma visita que tivemos oportunidade de efetuar ao Museu de Arte Sacra do Funchal, em busca de memórias da coleção processional dos Terceiros funchalenses, foi-nos dado a observar uma coleção de nove imagens de vestir que representariam um conjunto de figurações de santos procedentes da Igreja do Colégio no Funchal. Apesar da informação inicial facultada apontar para que muitas destas imagens estivessem integradas no presépio que anualmente se realiza nesta igreja e, ainda para o facto das mesmas pertencerem à coleção do referido colégio jesuítico, tendo sido incorporadas neste museu, segundo fichas de inventário que nos foram facultadas, nos anos de 1996 e 1998, somos levados a acreditar que grande parte desta imaginária serviu para representar os santos que compunham o cortejo processional dos terceiros da cidade do Funchal.

Depois do desaparecimento da igreja conventual de invocação a S. Francisco de Assis, o cortejo de penitencial passou para a igreja do Colégio, persistindo a procissão até ao ano de 1921<sup>9</sup>.

Neste contexto de desaparecimento às tradições penitenciais franciscanas, ficou para a posteridade a tradição na realização da procissão das Cinzas, ou dos Terceiros, como também é conhecida, executada pela fraternidade de seculares franciscanos subordinados do antigo convento com o oráculo a S. Bernardino, em Câmara de Lobos. Esta procissão de origem seráfica é a última a efectuar-se no arquipélago da Madeira, em pleno século XXI, e faz parte de um conjunto restrito de cortejos de penitência que ainda se concretizam em território português (Mafra, Ovar e S. Vicente da Beira em Portugal Continental), e no arquipélago dos Açores (Ribeira Grande, na ilha de S. Miguel; Quatro Ribeiras, Cinco Ribeiras, Doze Ribeiras, Santa Bárbara, Ribeirinha, na ilha da Terceira)<sup>10</sup>.

Embora sendo difícil traçarmos um perfil historiográfico deste evento processional, para o período pós extinção das Ordens Religiosas Regulares, podemos afirmar, baseados num critério de história comparada, e na narração do Pe. Eduardo Pereira, que assegura o dia 18 de junho de 1837, como data em que algumas das imagens da procissão foram levadas para a matriz da vila e outras para a residência de algumas famílias. Este acontecimento transporta-nos para um fenómeno singular, em que fruto da laicização da sociedade, esta procissão ganha uma nova dimensão antropológica, visível na “apropriação” das imagens de vestir por parte da comunidade de crentes.

A tradição de executar o cortejo de penitência na quarta-feira de cinzas perpetuou-se, num primeiro momento dirigido à igreja matriz de Câmara de Lobos, e depois com a recém-criada paróquia de Santa Cecília, passando a efectuar-se num trajeto mais curto. O préstimo processional é composto, para além do Senhor dos Passos, por 9 imagens de santos franciscanos, dispostas em grupos escultóricos, que ganham anualmente vida, quando repartem a sua dimensão espiritual e de piedade popular com o espaço urbano, ficando reinventadas numa missão evangelizadora em que é potenciado o ideal de aproximação entre religiosos e leigos, seguindo os propósitos que presidiram à criação das Ordens Terceiras por S. Francisco de Assis, no século XIII.

---

9 Cf. SILVA, Fernando Augusto da; MENESES, Carlos Azevedo. 1978. *Elucidário Madeirense* (Vol. III). Secretaria Regional da Educação e Cultura, Funchal: 141.

10 Cf. CHAVES, 2018.

### **Uma espécie de diário de campo**

No dia e hora marcada, chegámos. Máquinas de filmar e fotografar, gravador, cadernos e caneta para tomar notas. A D. Filomena já lá estava à nossa espera, espreitando por entre a porta de alumínio e de sorriso ainda tímido. Não teve dúvidas de quem éramos. Com tanto equipamento, “só podiam ser as tais senhoras que querem saber dos santos”, disse já a rir.

Subimos a ladeira, ladeados por bananeiras e por um sol a querer despontar. Abrimos a porta. Não há campainhas por aqui. Todos se conhecem. Descemos o terreiro e fomos ao encontro de D. Isabel, a guardiã do «Preto das Malassadas», já de chave na mão.



Fig 1- A preparação do São Benedito para a procissão

São Benedito, de seu nome verdadeiro, fica guardado na sala das visitas. Vive lá todo o ano, por detrás da mesa de jantar e lado a lado com bonecas de outros tempos e bibelots que compõem a decoração do espaço.

A memória da vinda deste santo para a família vai-se perdendo no tempo. Já aqui estava no tempo dos pais. Dizem que houve um incêndio e que as pessoas foram salvar as imagens. E isso chega. O importante é que lhes cabe cuidar deste “elemento da família”: limpar de vez em quando, com cuidado, lavar as roupas e, se for preciso, mandar restaurar e fazer roupa nova.

Isabel, a mais velha da família, assume naturalmente esta responsabilidade. O santo faz-lhe companhia todos os dias. Fala com ele, pede-lhe proteção e, sorrindo, não revela mais detalhes. Há coisas de que não se falam.

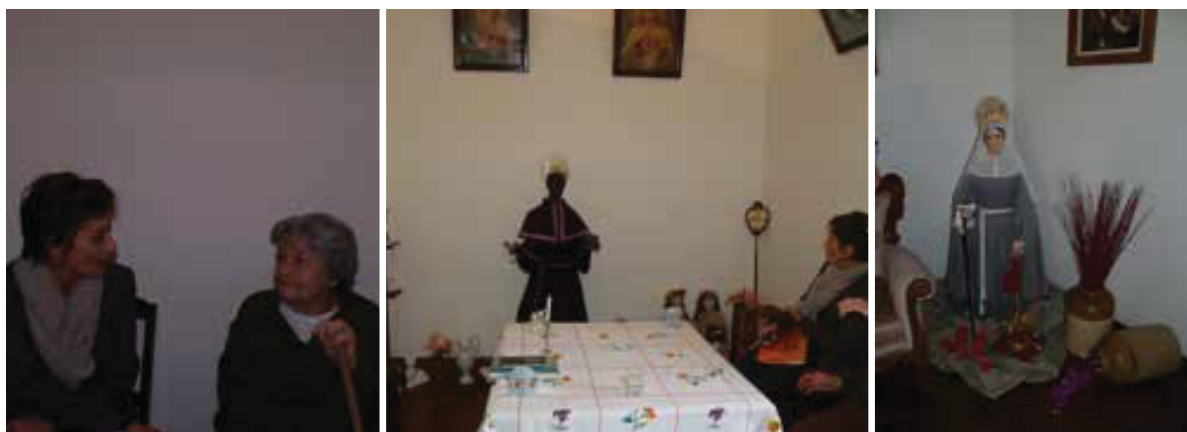


Fig. 2 – Entrevista a D. Isabel, guardiã do São Benedito

Está contente porque o santo está quase a sair à rua. É assim todos os anos. Na Quarta-feira de Cinzas, o dia começa cedo com a chegada as flores encomendadas a uma estufa [antigamente bastavam as do quintal]. É preciso «assear o santo», isto é, vesti-lo com a roupa da procissão [um fato de fazenda mais fina], arear o resplendor e compor o andor. Tem sido assim ao longo de décadas. Será assim este ano.

Daqui, passamos para a casa da Santa Isabel. O caminho segue por entre bananeiras, gatos estirados ao sol e cães que ladram, avisando da estranheza do visitante. Estão já à nossa espera e o Sr. Élvio guia-nos até à sala de estar onde está a Rainha, no seu hábito imaculado. Ali está desde que o pai faleceu e a família decidiu que ficaria à guarda do filho mais velho. Dos primórdios pouco se sabe. Há histórias contraditórias, equívocos e sobretudo muitos silêncios que, passando de geração em geração, se foram assumindo tal como são: silêncios.

É a esposa do Sr. Élvio que toma conta da Santa. O maior cuidado está nos cabelos e na touca branca que lhe cobre a cabeça. O testemunho foi-lhe passado pela tia do marido. Será passado para as suas filhas.

No dia da procissão, chegamos às 9.30h da manhã. É cedo que as imagens começam a ser preparadas pelas famílias. Muitas contam com a ajuda de amigos e vizinhos, neste dia onde se misturam a devoção e brio da santidade.

Encontramos São Francisco abraçado à cruz, no convento de São Bernardino. Nem todas as casas têm espaço para o «asseio». José Luís prepara o seu santinho com um desvelo de pai. Conta com a mulher e as vizinhas para ajudar a enfeitar e a cobrir de orquídeas (dos quintais) a cruz que segura o Cristo.





Fig. 3 – Preparação do S. Francisco abraçado à Cruz, no Convento de S. Bernardino.

Santa Rosa de Viterbo é a imagem mais pequena do grupo de nove que sai na procissão. Está nas mãos da Teresa. Passa o ano dentro de um oratório, que foi construído quando ainda estava na casa das tias, explica Teresa. Até ao ano passado, era asseada no quarto onde estava acamado o pai de Teresa. Este ano, o andor foi colocado na sala e Teresa chamou a si a tarefa de colocar as rosas. Brancas. Só brancas.



Fig. 4 – O oratório e andor de Santa Rosa de Viterbo



O São Salvador pertence a Ireneu. Foi na carpintaria que o fomos encontrar já quase pronto para sair à rua. Ireneu não esconde o orgulho que tem neste santo que herdou do pai. Foi pela tia Judite que soubemos que o pai do Ireneu era o presidente da comissão da procissão e que foi buscar a imagem a casa de umas pessoas. Estava todo partido, braços para um lado, pernas para outro. Foi mandado restaurar. O cabelo foi oferecido por uma tia, mesmo antes de professar e a roupa custeada pela madrinha, há muitos anos.



Fig. 5 – A preparação do São Salvador na casa de Ireneu, guardião da imagem.

Judite guardava no colo uma série de fotografias, descoloridas mas cheias de histórias para contar. A sobrinha, enquanto decorava o andor com margaridas e alinhos, apelava à memória da tia, porque era ela que sabia tudo.

O dia da procissão obrigava a um despertar vespertino. É preciso vestir o santo, isto é, mudar a roupa, uma vez que alguns têm vestes especiais para este dia. Depois, e uma vez o santo colocado no andor, que regra geral fica guardado numa dependência da casa (loja, garagem, sótão) há que começar a decoração com flores. Antigamente, as flores eram recolhidas nos quintais. Eram os próprios guardiões das imagens, os familiares e os vizinhos que, em



Fig. 6- Entrevista a D. Judite, antiga guardiã da imagem de São Salvador.

conjunto, colhiam as flores e faziam a decoração. Hoje, as flores são encomendadas a estufas ou lojas da especialidade, que fazem a entrega ao domicílio. Em quase todos os casos, a colocação das flores está a cargo das mulheres da família. Sucede, por vezes, situações em que as flores são pagas por alguém (familiar ou vizinho) no cumprimento de uma promessa.

Pela tarde fora, as imagens começam a chegar ao Convento, onde são colocadas pela respectiva ordem. Cada família é responsável pelos homens que irão carregar o andor, assim como pelas crianças que o acompanham. Às 18h, inicia-se o cortejo, que saindo do Convento segue em direção à Igreja de Santa Cecília, engrossando cada vez mais, à medida que a população se vai juntando. É já noite, quando os santos são depositados no interior da dita Igreja e se celebra a eucaristia.

Ainda nessa mesma noite, regressam à sua casa. Sempre foi assim.

Familiares, vizinhos e amigos juntam-se noite dentro, celebrando com grande entusiasmo. A mesa é farta e muitas vezes, destina-se já o que fazer no próximo ano. Todavia, e na maioria dos casos, tudo se repete de forma igual, num acordo que não requer renovação. Embora evitem falar no futuro, furtando-se a responder à pergunta: quem ficará com a imagem quando morrer, a verdade é que, pudemos testemunhar o envolvimento das gerações mais novas, na preparação do andor e no acompanhamento da procissão, indicando, assim, que a tradição será mantida.

Já em casa, o santo é novamente colocado no seu lugar: na sala, no oratório, no quarto de dormir, no armário. As flores vão murchando e são retiradas gradualmente. Tudo fica como antes ... e à espera do próximo ano.

São estes os guardiões do tempo que dão colo aos santos que saem à rua na Quarta-feira de Cinzas na paróquia de Santa Cecília, em Câmara de Lobos. “Criam” estas imagens tal como se cria um filho: com todo o amor. E perpetuam a tradição.



# **IV**

## **LITERATURA, VIAGENS E VIAJANTES**





## **A LITERATURA DE VIAGENS E OS OLHARES FEMININOS SOBRE OS AÇORES SETECENTISTAS E OITOCENTISTAS**

**Margarida Vaz do Rego Machado**  
*Universidade dos Açores / CHAM / FCSH*

A expressão literatura de viagens abrange várias vertentes, que se filiam no género narrativo, próximo da crónica, da autobiografia, do diário, do relato científico, entre outros. Segundo Maria do Céu Fraga, «no fundo, exigimos destas obras apenas que o seu centro seja ocupado por uma viagem, isto é que o seu sentido se construa à volta da deslocação no espaço, quer seja narrada com pormenor, quer constitua apenas um pretexto para divagação do seu autor»<sup>1</sup>. Daí que a literatura de viagens não seja apenas um estudo literário, pois tem-se afirmado como uma preciosa fonte documental, não só para os historiadores, como também para a «descoberta do Outro e do nascimento do pensamento etnográfico, para a construção e reconstrução das geografias míticas e reais, do imaginário sociocultural de um dado autor ou de uma dada sociedade ou a génese de algumas utopias»<sup>2</sup>.

---

1 Maria do Céu Fraga, «Literatura de viagens: quando nós somos o outro» *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, (2011) 394.

2 José Damião Rodrigues, «Entre Ficção e Realidade. O Faial e as Ilhas do Grupo Central no relato da Segunda Viagem de James Cook», *O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XX, Nos 550 anos do Descobrimento das Fores e do Corvo*, Horta, Edição do Núcleo Cultural da Horta, (2004) 86.

Estas obras, que assumem um importante papel de testemunhas de uma época, resultantes da visão do outro (o visitante, o estrangeiro), tornam-se pois fontes importantíssimas para os historiadores, nomeadamente para os que estudam o espaço Atlântico e, em particular, para os estudos insulares. As ilhas levam de imediato a uma visão de viagem pois, nas épocas anteriores ao século XX, só podiam ser alcançadas por mar. O Europeu do século XVIII, o iluminista que pretende conhecer o mundo através da razão e da experiência, lança-se no Atlântico à procura dos segredos da natureza. A ciência é então baseada na experiência e as missões científicas ligam-se de forma direta ao traçado das rotas coloniais.

Vários cientistas aportaram aos Açores no século XVIII, pois o endemismo insular era propício aos seus estudos, mas foi o século XIX que viu chegar o maior número deles, como por exemplo Ferdinand Fouqué, o príncipe Alberto do Mónaco<sup>3</sup> ou Darwin que esteve nos Açores e na Madeira em 1836<sup>4</sup>, para salientar alguns dos mais importantes.

Mas as viagens exploratórias não se restringiram aos cientistas. Cada vez mais, as viagens de lazer ou mesmo de índole jornalística (por exemplo Walter Frederick Walker<sup>5</sup> e Alice Baker<sup>6</sup>) faziam chegar aos Açores novos visitantes que vinham desfrutar o clima ameno das ilhas, fosse para procura de lugares exóticos para descanso ou para cura de males, nomeadamente para a doença do século XIX – a tuberculose – fosse para visitar familiares de estrangeiros radicados nos Açores, como por exemplo a cunhada de Charles Dabney, cônsul americano na ilha do Faial, Caroline Pomeroy<sup>7</sup>, ou de Catherine Hickling, filha do vice-cônsul americano nos Açores, Thomas Hickling, que, levando na sua bagagem lápis e cadernos, anotavam e desenhavam o que viam, resultando depois uma série de re-

3 Luís Arruda, *Naturalist and Azores before de 20th century*, Museu Bocage, Publicações avulsas, 2ª série, n.º 3, Lisboa, 1989.

4 Alberto Vieira, *ob. cit.*: 365.

5 *The Azores or Western Islands: a political, commercial and geographical account*, Londres, Trubner & Co, 1886, trad. João Hickling Anglin, «Os Açores ou as Ilhas Ocidentais» (1886) *Insulana*, vols. XXII e XXV-XVII;  
Fátima Sequeira Dias, «A redescoberta das ilhas: a construção de um imaginário (a visão nem sempre “politicamente correta dos viajantes nas ilhas», Atas do V Colóquio Internacional de História das Ilhas do Atlântico: O papel das ilhas do Atlântico na criação do contemporâneo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, Angra do Heroísmo, (2000) 172.

6 «Um verão nos Açores e na Madeira de relance», (1838), trad. João Hickling Anglin, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo (1958-59), vol. 16-17. Fátima Sequeira Dias, *ob. cit.* 172.

7 «Diário de Carolina Pomeroy» (1842), trad. de Henrique de Aguiar Rodrigues, *Insulana*(1997) vol.5 97-130.

latos importantes para o conhecimento da vida e sociedade das ilhas oitocentistas<sup>8</sup>.

Todavia, esta literatura terá de ser lida com cuidado pois nem sempre os seus relatos são completamente fidedignos. Os «olhares» sobre as ilhas variavam quer pela cultura do viajante, quer pela conjuntura em que a informação fora colhida ou, ainda, pela própria formação profissional ou género do relator, ou seja, e utilizando as próprias palavras de Forster, ter sempre em conta que o texto revela «as lentes do observador»<sup>9</sup>.

Será, pois, tendo em consideração todos estes aspectos que tentaremos interpretar estas impressões, estes relatos, de modo a caracterizar de certa maneira os antecedentes do turismo açoriano, pois como bem referiu Madrugada da Costa «as origens do turismo açoriano, não podem, legitimamente buscar-se fora deste contexto»<sup>10</sup>.

Os Açores, ilhas situadas no mar profundo, entre a Europa e a América, foram, desde a descoberta do Atlântico e de suas margens (África e América), passagem obrigatória das rotas que passaram a sulcar este oceano, fossem vindas das Índias ocidentais ou orientais. Na verdade, à volta das ilhas girava o comércio internacional, mudando apenas a centralidade de alguns portos insulares, conforme a conjuntura da época. A pacificação do Atlântico com o consequente desaparecimento do corso e da pirataria, que tanto tinham fustigado as ilhas açorianas, a existência de colónias estrangeiras, ricas e bem integradas na sociedade açoriana, a própria aventura da viagem marítima e a fácil acessibilidade ao arquipélago aumentaram o desejo da descoberta destas «ilhas ocidentais». Havia viagens diretas, mais ou menos frequentes: as baleeiras norte-americanas, que caçavam cachalotes nos mares açorianos, os veleiros ingleses que transportavam as laranjas das ilhas para os portos do Reino Unido e ainda os veleiros norte-americanos que transportavam emigrantes insulares à procura de melhores vidas no Novo Mundo. Mas não eram só os veleiros que sulcavam os mares Açorianos na era de oitocentos, também o faziam os vapores transatlânticos, fossem de companhias estrangeiras, como por exemplo a linha de vapores Prince, a Cuban Lines ou a Scrutton's Indian Lines, que aportavam aos portos açor-

---

8 Susana Serpa Silva, «As ilhas do Faial e do Pico, vistas no século XIX, por viajantes estrangeiros», *Atas do VI Colóquio O Faial e a Periferia Açoriana nos Séculos XV a XX*, (2015), Horta 359-375.

9 Manuela Ribeiro Sanches, *ob. cit.*:251.

10 Ricardo Madrugada da Costa, *Açores. Westwen Islands. Um contributo para o estudo do turismo nos Açores*, SRTA/DRT, Horta, (1989)13.

rianos em escala entre os continentes americano e europeu, para tomar refresco, fossem de companhias portuguesas que ligavam os Açores à Madeira e à metrópole, nomeadamente a companhia União Mercantil ou a Empresa Insular de Navegação<sup>11</sup>.

O presente estudo vai utilizar dois tipos diferentes de literatura de viagens: os diários de duas jovens americanas (17 e 18 anos), que vieram aos Açores, numa viagem que poderemos caracterizar de saudade, na medida em que vieram visitar os seus parentes residentes na ilha de S. Miguel. São elas: Catherine Hickling que fica nos Açores entre os anos de 1786 e 1789 e a sua sobrinha-neta Elise Nye, que vindo, como a primeira, visitar Thomas Hickling e os seus descendentes, fixados na Ilha, chegou ao Faial em Agosto de 1847 e regressou aos Estados Unidos, pelo porto de Ponta Delgada, nos finais de Novembro do mesmo ano. Os outros dois textos escolhidos são os relatos de Ida Pfeiffer que, durante a sua segunda viagem à volta do mundo, escolhe passar uns dias em S. Miguel, onde tinha um filho a residir, escalando primeiro o Faial (1856), e o da jornalista Alice Baker, já nos finais de oitocentos, que fez uma viagem aos Açores, «passando de relâmpago pela Madeira», para utilizar as suas próprias palavras.

Os dois primeiros diários<sup>12</sup>, numa linguagem despretensiosa, por vezes até pitoresca, são preciosos documentos sobre a sociedade micaelense e o seu quotidiano e, em particular, da família Hickling. Ambas vieram em veleiros. Catherine inicia a sua escrita a bordo da Chalupa Pligrim, enquanto Elisa percorre o Atlântico a partir de New Bedford, numa pequena baleeira, denominada Slyph.

Ida Pfeiffer nasceu em Viena, em 1795, cidade onde passou a maior parte da sua vida. Após ter enviuvado e os seus filhos criados, resolveu concretizar os seus velhos sonhos: viajar e aumentar os seus conhecimentos sobre o mundo em que vivia. Assim, em 1842, ou seja aos quarenta e sete anos, inicia a sua primeira viagem sozinha pois, segundo a própria, «uma mulher nascida nos últimos anos de setecentos podia viajar só»<sup>13</sup>. O desti-

---

11 Fátima Sequeira Dias, *Ob. Cit.*:176-177.

12 O diário de Catherine Green Hickling foi publicado pela primeira vez em português, na revista do Instituto Cultural de Ponta Delgada, *Insulana*, no seu número XLIX (1993), tendo sido novamente transcrito e anotado pelo Drº Henrique Aguiar Rodrigo, no livro *Thomas Hickling: subsídios para uma biografia*: 91 a 193. O diário de Elisa Nye: *Uma viagem da América aos Açores no veleiro Slyph, em Julho de 1847*, foi igualmente traduzido pelo Drº João Anglin, com anotações de Nuno Álvares Pereira, na mesma revista *Insulana*, vol. XXIX e XXX: 6 a 106.

13 Ida Pfeiffer, «Segunda Viagem à volta do Mundo», *Archivo Pittresco*, vol II, Lisboa (1859):207.



no foi a Terra Santa cujo resultado foi a publicação de dois livros, que lhe grangearam uma enorme fama e admiração, sendo recebida nas Sociedades de Geografia em Paris e em Londres, conseguindo apoios para a sua «segunda viagem» à volta do mundo, nomeadamente do governo austríaco e de passagens oferecidas por muitas companhias. Com todo este historial, já podemos descortinar que o tom despretensioso dos dois primeiros diários não se aplica neste caso, embora o estilo continue simples e direto com uma narração da realidade vivida. A sua passagem pelos Açores fez parte do itinerário desta «segunda viagem à volta do mundo».

Segundo a própria e, depois de procurar, durante algum tempo, meios para o fazer, «Fui recebida a bordo d'uma d'estas pequenas escumas, que todos os anos saem dos portos de Inglaterra, em número de duzentos, à procura de laranjas. Estas embarcações não têm a menor acomodação para passageiros»(...).<sup>14</sup>

Diferente situação foi a que encontrou na viagem de regresso, que por se ter realizado em Maio, época em que a saída dos barcos da laranja já terminara, teve de rumar a Londres, por via de Lisboa, num barco português do qual tece as seguintes considerações: «O navio chamado Micaelense capitão Fonseca, com extrema admiração minha é de uma perfeita comodidade, que nem sempre se encontra num vapor. (...) Foi o primeiro navio português que embarquei. Se todos são assim, podem em consciência recomendar-se a todos os viajantes»<sup>15</sup>.

Charlotte Alice Baker, jornalista americana, em 1882, publicou o livro «A Summer in the Azores e a glimps of Madeira», com um prefácio bem significativo para o nosso propósito, que recorde-se é o de conferir aos relatos de viagens o início da história do turismo açoriano. Escreve a autora: «Justifica-se a publicação destas impressões fragmentárias pelo facto de, com excepção de um delicioso artigo de revista sobre o Faial, pelo coronel Higginson, não existir nenhum quadro satisfatório da vida dos Açores.

Quase omitidas pela geografia, têm estas Ilhas sido até agora praticamente desprezadas pelo viajante. A corrente de navegação que recentemente se estabeleceu naquela direcção faz prever que os Açores serão em breve considerados como apetecida estação de repouso a meio caminho da grande rota de viagens para a europa. (...) pode dizer-se com verdade

---

14 Ibidem: 219.

15 Ibidem : 230.

que nenhum outro ponto do território estrangeiro se pode obter tanto prazer, com tão pequeno dispêndio de esforço e de dinheiro (...). Nos Açores tudo é novidade e nada é novo. O professor fatigado encontra aqui o repouso forçado, com diversões constantes; o doente dos nervos, uma mudança completa de paisagem, com absoluto sossego...Ao artista, ao botânico, ao geólogo e ao filólogo oferecem estas ilhas um campo rico e inexplorado»<sup>16</sup>.

A descrição das ilhas começa, normalmente, com o grito “terra à vista”, tão ansiado pelos viajantes, que se fazia ouvir em primeiro lugar ao largo das ilhas Flores e Corvo, as primeiras a serem avistadas pelos viajantes vindos do Ocidente. Elisa descreve as Flores pela sua visualização de bordo: «Vimos claramente os campos de milho e trigo, separados por muros de pedra, recobertos de vinhas que por completo os ocultavam à vista (...). As montanhas eram ingremes, serpenteando os caminhos de um lado das encostas, o que permitia às pessoas subir e descer com segurança (...) nas encostas dos montes corriam lindas e pequenas quedas de águas».<sup>17</sup> Alice Baker, no seu décimo quarto dia de viagem, descreve esta sensação da seguinte maneira: «Estávamos a 25 milhas das Flores, a ilha mais ocidental dos Açores, na direcção Este-sudeste. Parecia uma nuvem baixa no horizonte, que se torna cada vez mais distinto: um espinhaço de picos denteados, descendo por todos os lados para o mar terminando abruptamente em penhascos negros, escabrosos contra os quais batem as ondas sem cessar»<sup>18</sup>. Todavia, o grande deslumbramento chegaria um pouco depois, quando a ilha do Pico emerge no oceano: é notável a altura da montanha, que tem a forma de um cone com o vértice a perder-se pelas nuvens, escreveu Catherine, que adianta ainda a visão ao longe das ilhas do Faial e de S. Jorge, formando como «que uma constelação de ilhas muito próximas umas das outras»<sup>19</sup>.

As ilhas mais profundamente visitadas e conhecidas pelas quatro escritoras são o Faial e S. Miguel<sup>20</sup>. Como não podia deixar de ser, a chegada a estas duas ilhas são sempre descritas. As duas Hickling dão maior ênfase às

---

16 Alice Baker, *Ob. cit.*:142 e 143. O sublinhado é da autora deste artigo.

17 Elise Nye, *ob. Cit* :18.

18 Alice Baker, *Ob. cit.*

19 Catherine Hickling, *ob cit.* :92.

20 Elisa Nye e Alice Baker como estiveram mais dias no Faial, irão algumas vezes ao Pico, mas como estes relatos levaria a aumentar o texto, resolvemos não incluir neste trabalho as suas impressões.

peessoas que as esperavam, a família Dabney no Faial e Thomas Hickling em Ponta Delgada<sup>21</sup>.

Segundo Alice Baker, uma descrição geral pode apropriar-se a todas as ilhas, pois: «vistas por mar, todas têm idêntico contorno- longa crista de montes (ou montanhas) cónicos, cada qual com uma depressão no cimo, com aldeias largamente tresmalhadas nas encostas. (...) A cidade da Horta, com suas pequenas casas de um andar, muros caiados de branco e telhados de telhas vermelhas, relembra as aldeias suíças de brinquedos da nossa infância»<sup>22</sup>.

Para Ida Pfeifeer, S. Miguel é descrito da seguinte maneira: «A ilha de S. Miguel é muito bonita, semeada aqui e ali, numa desordem encantadora, de colinas e montanhas cobertas de fresca verdura. Á primeira vista reconhece-se que a ilha é de origem vulcânica: prova-o a configuração das montanhas, a cor das costas, formadas de extractos de cinzas e lavas (...). Deve crer que os vulcões estejam extintos há muito tempo, porque a lava endureceu de tal modo por uma camada de terra suficientemente espessa, para que se crie laranjais, e os mais belos trigos do mundo»<sup>23</sup>.

Nestas primeiras descrições, já se enunciam dois aspectos constantes dos relatos da altura: a caracterização da economia que, neste século XIX, se baseava essencialmente na produção e exportação de citrinos, povoando-se as ilhas de belas quintas, e na produção e exportação, para o reino, de trigo, embora, o milho nesta altura já fosse o cereal mais produzido e exportado pelos açorianos, aliás como bem refere a mesma autora um pouco mais à frente, quando escreve que depois da fruta o artigo mais importante é o milho.

As quintas de citrinos são também referidas com admiração por Elisa Nye que, visitando as propriedades de seus vários parentes na ilha de S. Miguel, as descreve como sítios aprazíveis, cuidadosamente tratados e com bom gosto: «As laranjeiras começam agora a produzir, pelo que são colocadas nas caixas. (...). Dei um passeio encantador e fui ver encaixotar laranjas, serviço executado rapidamente e na perfeição»<sup>24</sup>. Atendendo a que Alice Baker visita os Açores no fim de oitocentos, altura em que da época da laranja só restavam os mais resistentes pomares e os belos palácios/casas construídas sob a influência da arquitectura inglesa, apesar de falar nestes citrinos:

---

21 Catherine, *Ob. cit.*: 92.

22 Alice Baker, *Ob. cit.*: 147,148.

23 Ida Pfeifeer, *Ob. cit.*: 219.

24 Elisa Nye, *Ob. cit.*: 80.

«a laranja em S. Miguel é a melhor do mundo», já refere as visitas às estufas de ananases e a chegada de dois chineses, que tinham sido contratados pela Sociedade Promotora da Agricultura Micaelense, para ensinarem a manipulação da folha do chá, produto e consequente indústria que davam os seus primeiros passos neste final de século.

O outro aspecto prende-se com o facto de todas as descrições realçarem o vulcanismo, a sua marca de origem, capaz de inspirar os mais diversos sentimentos, onde se misturam o deslumbramento e o medo, à vista das magníficas caldeiras ferventes e de emanações de vapor, vindos das profundezas da terra. Vejamos, pois, o que nos dizem sobre estas manifestações as nossas viajantes. Elisa Ney descreve a ida à Caldeira no Faial: «a montanha mais alta da ilha, com uma cratera ao centro(...)»<sup>25</sup>. Alice Baker, com o propósito de tudo contar para uma maior divulgação dos Açores, é mais incisiva: «Ninguém deve de deixar ver a Cratera. Chega-se lá por uma subida gradual de nove milhas a partir da Horta, ascensão que se faz facilmente de burros ou de machila, amarada em cada extremidade a uma longa vara de bambu, é assim levada aos ombros de dois homens.(...) Lá muito para o alto, a três mil trezentos e trinta e cinco pés acima do nível do mare, está a cumeada da Caldeira. Achava-se então livre de nuvens, formando um espectáculo deslumbrante – um abismo circular, de vertentes escarpadas, cobertas de urze e faia. Lá em baixo, a mil e oitocentos pés de fundura, está uma arena, contendo um monte com sua cratera e um grande charco»<sup>26</sup>.

Em S. Miguel, apesar da visita às Sete Cidades ser obrigatória e as suas duas lagoas – verde e azul – descritas com encantamento, o que mais atrai os estrangeiros é o Vale e a Lagoa das Furnas, na ilha de S. Miguel, com as suas Caldeiras, «geysers» em ebulição.

À primeira vista sobre as Furnas, Baker escreve: «Estupendo panorama se apresenta na nossa frente. A centenas de pés abaixo, o vale da Furnas, escancarado e fumegante, parecia um abismo sem fundo. (...) O vapor dos geysers ou caldeiras, iluminadas pelos últimos raios solares do sol poente flamejavam ao sair das profundezas». Já perto das caldeiras, descreve o ar carregado de hidrogénio sulfúreo, envolvendo os rostos em todas as direcções: «a Boca do inferno é um poço de aspecto feio. Os demónios encarcerados fazem ali uma bulha ensurdecadora. É como o roncar e o ribombar de

---

25 Ibidem.

26 Alice Baker, *Ob. Cit.*: 167-169.

um trovão distante. E a própria lama semi-líquida, escura é projectada para o exterior como por uma bomba»<sup>27</sup>. Na mesma linha, vem o testemunho de Ida Pfeifeer: «confesso que a minha curiosidade (fontes termais) e a minha esperança não era muito grande: visto que tinha visto na Islandia tudo o que o mundo oferece de mais notável neste género. Como não esperava grande coisa fiquei realmente espantada. Uma das fontes ferventes, repuxa com muita força e abundância a uma altura de metro e meio a dois metros. A mais notável, de todas é a fonte barrenta, chamada Pero Botelho. Limitada por sombrios rochedos, pelos quais a bulha que faz o refterver da fonte repercute com estrondo, parece um verdadeiro golfão infernal»<sup>28</sup>.

Por sua vez, as meninas Hickling não se preocupam com tais proezas da natureza. Para elas, as Caldeiras e suas fontes de água sulfúrea e férrea são importantes para os seus deliciosos banhos. Aqui a sensação é essencialmente de deleite. As termas foram, sem dúvida, nos Açores, um dos principais atractivos para o turista, que para além de querer desfrutar de um simples banho reconfortante, também o buscava como terapia para vários males.

O vale das Furnas, a partir da segunda metade do século XVIII, passou a ser o local de veraneio preferido pela elite da sociedade micaelense. Thomas Hickling foi um dos seus primeiros impulsionadores, quando aí construiu uma casa, a sua «Yankee Hall». Da descrição da casa, apontamos as reações das suas parentes: «chegamos à casa, subindo uma escadaria de muitos degraus, entrámos num grande hall que conduz aos quartos. (...) Na frente tem um grande tanque com uma pequena ilha ao centro, ligada por uma ponte à terra. No meio das ilhas existe um chorão. O tanque é rodeado por uma corrente branca. Tudo isto forma um dos mais belos conjuntos»<sup>29</sup>. Elisa conta-nos a sua ida às Furnas desta maneira: «No dia 3 de Setembro, montados em burros, iniciámos a nossa viagem para as Furnas. A estrada serpeava em volta das montanhas, sendo os panoramas quase por toda a parte majestosos. Passámos por várias vivendas do campo, muito belas, entre outras uma que pertencera ao avô Hickling. (...) Chegamos por fim ao Tanque, que nos pareceu lindo à medida que nos aproximávamos. (...) A propriedade foi projetada pelo avô cerca de 1770, contendo todas as árvores e arbustos americanos que conseguiu obter»<sup>30</sup>.

---

27 Alice Baker, *Ob. cit.*

28 Ida Pfeifeer, *Ob. cit.*: 230.

29 Catherine, *Ob. cit.*: 99.

30 Elisa, *Ob. cit.*: 32.



A casa do tanque, com os terrenos adjacentes, passou a ser ponto de encontro da alta sociedade micalense que ali passava as férias.<sup>31</sup> Passeios à tarde, em terra e num pequeno barco no tanque, eram as diversões quotidianas de seus visitantes. Se se ia à tarde para o “Tanque”, a manhã iniciava-se com um banho termal que ficava não muito longe da casa. Elisa Nye conta-nos a sua primeira experiência: «Há vários balneários, alguns para banhos sulfúreos, outros para banhos férreos, existindo também uma fonte de água férrea, mais propriamente chamada água azeda, que os doentes ou outras pessoas gostam de tomar antes do almoço, para lhes dar apetite. (...) Tomei um banho sulfuro na minha primeira manhã e achei a água tão macia e agradável que não me atrevia a sair»<sup>32</sup>.

A Lagoa e o Vale das Furnas são talvez os lugares, em S. Miguel, que mais inspirações dão aos estrangeiros do século XIX que visitaram a Ilha<sup>33</sup>. Nos quatro textos que temos vindo a analisar, ambos são alvo de várias referências, por isso não resistimos a transcrever mais alguns excertos. Para Ida Pfeiffer: «As Furnas estão situadas num vale risonho e delicioso, rodeado de montanhas que se levantam umas sobre as outras: bosques sombrios, campos magníficos, prados e campinas, cobertos da mais fresca verdura vestem as montanhas, as colinas e os vales. Via-me transportadas a um desses belos, em que abundam a Styria, a Carinthia e o Tyrol. Nuvens de fumo, que sobem aos ares, anunciam as fontes termais»<sup>34</sup>. Sobre a Lagoa escreve Alice Baker: «Deixando a estrada principal entrámos em estreito atalho de burros, seguindo a margem da Lagoa até ao prédio da Grená (...) Aqui e além a superfície da água, ao longo da margem, borbulhava com branda agitação. Fumos de enxofre enchiam o ar»<sup>35</sup> (...) A paisagem é encantadora, com a lagoa tranquila a reflectir: Isto parece o Tirol, parece o InterlaKen... Não se parece com nada só se parece consigo mesmo porque não tem rival»<sup>36</sup>.

Apesar das manifestações vulcânicas serem aquelas que mais registos merecem, todas as outras paisagens são minuciosamente descritas e sempre

31 Sobre a sociedade micalense de oitocentos ver: Susana Serpa Silva, «Aspectos da vida social e cultural micalense na segunda metade do século XIX» *Revista Arquipélago*, História, 2.<sup>a</sup> série, Ponta Delgada, Universidade dos Açores (2000) vol. IV: 299 a 354.

32 Elisa Nye, *Ob. cit.*: 33 e 34.

33 Não cabe neste trabalho a análise de outros textos que descrevem os Açores e em particular S. Miguel, mas, para uma pequena amostra consultar; Ricardo Madruga da Costa, *Ob. cit.*: 22 e 23.

34 Ida Pfeiffer, *Ob. cit.*: 230.

35 Alice Baker, *Ob. cit.*: 111 e 112.

36 Idem: 110,111.

com admiração, tanto no Faial como em S. Miguel: o Capelo no Faial, o Ilhéu de Vila Franca em S. Miguel, algumas praias onde se vão banhar. A acompanhar todas estas descrições, lá estão os burros, que como Alice Baker refere «são o principal meio de transporte nos Açores (...) o melhor e o mais barato». Todavia, nem sempre os pareceres são os melhores: «O cocheiro /burriqueiro português é um verdadeiro “cochon” em inteligência e teimosia»<sup>37</sup>.

Lindas descrições são feitas pelas duas Hickling sobre os jardins de Ponta Delgada e arredores, com as suas plantas exóticas, vindas de todo o mundo, como o Jardim do Botelho, sito ao Livramento, do Tanque das Laranjeiras, em Ponta Delgada, nas Furnas o das Murtas e do Parque do Tanque. No Faial, não foram esquecidos os belos jardins das casas da Família Dabney, assim como o do relógio, jardim público, onde muitos faialenses iam passear.

Mas a narrativa não se fica pelas belezas naturais, também as cidades e vilas principais são descritas não só do ponto de vista arquitectónico: casas de um e de dois pisos, telhadas ou cobertas de colmo, dispersas pelos campos ou reunidas à volta da rua principal da cidade e vilas, as igrejas e conventos que sempre impressionam o forasteiro pela sua magnificência, mas também do ponto de vida dos hábitos e costumes de vida.

Os estrangeiros têm um especial interesse em descrever a vida quotidiana, os hábitos e os costumes dos habitantes das Ilhas. É neste contexto que mais claramente se reflectem as diferenças civilizacionais entre o visitado e o visitante, pois este, habituado a um nível de vida e cultura completamente diferentes, seja nos Estados Unidos, seja na Europa, tem mais dificuldade em perceber os hábitos insulares. Um destes costumes criticados por todos e todas, mas em particular pelas mulheres, é o das açorianas não poderem sair à rua sozinhas. Catherine desabafa: «Está ao meu serviço uma rapariga que veio das Furnas. Na América não seria preciso, mas aqui sempre me vai tratando das roupas e acompanha-me quando saio, como obriga o louco costume desta terra (...) Quando saímos [na quaresma] usamos véu preto e a patroa distingue-se dos criadas colocando um laço preto na frente do véu»<sup>38</sup>. Elisa Nye escreve a este respeito: «Não gosto de ir sozinha muito cedo [aos banhos], pois os portugueses se mostram muitas vezes impertinentes com uma senhora que não vá na companhia de um cavalheiro, por isso nunca dou um passeio que não seja acompanhada»<sup>39</sup>.

---

37 Idem, *Ob. cit.*: 157,158.

38 Catherine Hickling, *Ob.Cit.*: 116.

39 Elise Nye, *Ob. cit.*: 42.

O costume das mulheres se sentarem no chão (seja nas varandas para verem os que passavam, seja numa sala a conversar) é, também, motivo de espanto. Em todas, o vestuário é descrito com algum cuidado, particularmente aquele que é usado pelo povo. Todavia, o que maior estranheza provocava era o uso do capote e capelo: «Com o que as mulheres cobrem a cabeça ainda é mais grotesco do que o do homem: é um capelo de pano azul de perto de 10 polegadas ao qual dão por meio de uma forte bárbara, a feição pouco mais ou menos de uma gigantesca crista de galo. Independentemente deste engenhoso capelo, trazem por cima dos vestidos europeus um longo e pesado capote (...) traje extravagante e ridículo»<sup>40</sup>.

O trabalho feminino também é sublinhado, considerando-se, na maioria das vezes, que as mulheres eram trabalhadoras. De todas as atividades feitas pela mulher, a que mais impressiona é a lavagem das roupas sobre pedras junto aos tanques ou mesmo nas ribeiras e no mar, contrastando com a imundície das crianças.

Nos passeios quotidianos, as visitas às freiras dos conventos, onde a convivência entre os laicos e as religiosas era normal e onde se servia chá, bolos e brandy são outros costumes que fazem confusão, especialmente a Catherine e Elisa Nye. As Festas do Espírito Santo, funerais, procissões, bailes e “balhos” e mesmo o “entrude”, em S. Miguel, são devidamente anotados.

A hospitalidade ressalta como um traço comum e a relação visitante / visitado torna-se de certa maneira profunda. As compras de artesanato local (objectos de vimes, bordados), para mais tarde recordar, também são assinaladas.

Aos olhos da historiadora e autora do presente ensaio, e apesar de não ser especialista em turismo, os relatos, no feminino, das viagens aos Açores realizadas no século XIX mostram o embrião do turismo açoriano.

A palavra “Tourist” entra no vocabulário corrente nos começos do século XIX. O Larousse deste mesmo século define “tourist como aquele que viaja por curiosidade ou ociosidade”, encontrando-se o cunho literário definitivo desta realidade na obra de Stendhal, publicada em 1838, «Memoires d'un tourist».

O tema rapidamente invade o espaço da opinião pública, merecendo num dos números do «Figaro», de 1854, um interessante relato do articulista

---

40 Idem.

Villemot, sobre o fenómeno do esvaziamento da cidade de Paris, na época de veraneio, onde se enfatiza «que os cidadãos se tornam turistas», sem esquecer a fundação, em 1877, da «Gazette des Touristes et des étrangers», espécie de roteiro turístico sobre as estações balneares, sejam termais sejam marítimas<sup>41</sup>.

Os relatos, no feminino, das viagens aos Açores realizadas no século XIX, enquadram-se neste contexto civilizacional, onde as nossas escritoras foram, também, viajantes por ociosidade e curiosidade. Curiosamente passados dois séculos, os trilhos e os destinos do turismo açoriano continuam a privilegiar os mesmos lugares e a causar o mesmo deslumbramento e encanto relevados por Catherine Hickling, Elisa Nye, Ida Pfeiffer e Charlotte Alice Baker. Somos de opinião pois, que estes relatos podem-se enquadrar no registo histórico de um embrionário turismo cultural nos Açores.

---

41 Anne Martin Fugier, «Os ritos da vida privada burguesa», Philipr Ariés et George Duby (coords), *História da Vida Privada*, Edições Afrontamento (1990) vol. IV, 231-232.





## **TRANSATLÂNTICOS VIAJANTES NORTE-AMERICANOS NOS AÇORES (SÉCULOS XIX-XX)**

**Carlos Guilherme Riley**

*Universidade dos Açores / CHAM / FCSH*

Os ventos alísios e as correntes oceânicas sempre encaminharam, no tempo da navegação à vela, as barcas e escunas americanas para as ilhas dos Açores. Pode até dizer-se – a propósito de Thomas Hickling, um mercador de Boston que se estabeleceu em Ponta Delgada a partir de 1769<sup>1</sup> - que já havia Americanos nos Açores antes da independência americana.

Thomas Hickling Sr. (1745-1834) é, aliás, o ponto de partida incontornável para qualquer abordagem que se prenda com as relações entre os Estados Unidos da América e as ilhas dos Açores<sup>2</sup>, pois a sua presença neste arquipélago não só ficou gravada em pedra, desafiando as folhas caídas da nossa memória, como foi indiretamente responsável por um expressivo número de testemunhos literários norte-americanos sobre os Açores, na transição dos séculos XVIII-XIX, caso do precioso Diário escrito pela sua filha Catherine Green Hickling, que cobre o período de tempo compreendido en-

---

1 Sobre Thomas Hickling veja-se a compilação de estudos da autoria de Henrique Aguiar de Oliveira Rodrigues, *Thomas Hickling. Subsídios para uma biografia*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2010.

2 Sobre este particular, vejam-se as contribuições de Douglas Wheeler, “The Azores and the United States (1787-1987): two hundred years of shared History”, in *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, vol. XLV (1), 1987, pp. 55-71; e Carlos Guilherme Riley “Os Açores e os Estados Unidos da América no longo século XIX”, in *Nação e Defesa*, nº 141, 2015, pp. 107-126.

tre 1786 e 1788<sup>3</sup>, ou então a interessante obra composta pelo seu genro John White Webster, intitulada *A Description of the Island of St. Michael* que foi, salvo melhor opinião, o primeiro livro de Literatura de Viagem publicado por um americano sobre os Açores<sup>4</sup>. Podemos ainda juntar a este rol o filho de Catherine Green Hickling, o reputado historiador e hispanista William Hickling Prescott<sup>5</sup>, o qual em 1816 veio à ilha de São Miguel visitar o avô materno e daqui escreveu algumas cartas aos seus amigos em Boston, destacando o clima e a flora subtropical açoriana, característica que nunca escapava à observação dos nativos da Nova Inglaterra, bem como as tradições arcaicas da sociedade local, cuja acentuada falta de urbanidade impressionou o jovem Bacharel da Universidade de Harvard, que apenas encontrou um interlocutor local – Joaquim António Paula de Medeiros – com quem pudesse manter longas conversas em francês<sup>6</sup>.

Neste breve apanhado dos mais antigos testemunhos literários de viajantes/visitantes norte-americanos nos Açores, podem-se identificar três tipologias diferentes de escrita – o diário, o livro publicado e o epistolário – que concorrem no sentido sublinhar o papel catalisador que a figura patriarcal de Thomas Hickling desempenhou a dois níveis:

1. Contribuir para um melhor conhecimento dos Açores entre a elite social e intelectual de Boston e Cambridge, então consideradas a “Atenas da América”.
2. Valorizar o vale das Furnas e os seus recursos termais enquanto espaço de lazer e *health resort*, erguendo aí uma residência – *Yankee Hall* – com tanque e jardim que foi a semente do que é hoje o afamado Parque Terra Nostra.

3 O texto deste Diário, que documenta a visão de uma jovem americana (então com vinte anos de idade) sobre a sociedade de Antigo Regime na ilha de S. Miguel, encontra-se publicado (e traduzido para português) no estudo supracitado na nota nº 1 (pp. 91-133).

4 Vd. John White Webster. *A Description of the Island of St. Michael, comprising an account of its Geological Structure*. Boston: R.P. & C. Williams, 1821. Apesar do título indiciar um livro de Ciências Naturais, grande parte do seu conteúdo centra-se sobre aspetos relevantes da economia, sociedade e cultura micaelense nas vésperas da Revolução Liberal, pelo que se justificava uma publicação integral da obra em português.

5 Sobre a biografia de William Hickling Prescott, veja-se a obra do seu discípulo George Ticknor, *Life of William Hickling Prescott*. Boston: Ticknor and Fields, 1864. Para um testemunho mais recente da obra de Prescott no quadro da historiografia norte-americana, veja-se Richard L. Kagan, “Prescott’s Paradigm: American Historical Scholarship and the Decline of Spain”. In: *The American Historical Review*, vol. 101 (2), 1996, pp. 423-446.

6 O conjunto de cartas escritas por Prescott durante a sua estadia em S. Miguel estão transcritas na obra supracitada (nota nº 5) de George Ticknor (pp. 34-38).

Passemos agora a outra família americana, os Dabney, que se estabeleceu na ilha do Faial em inícios do século XIX, quando foi criado, no ano de 1806, o Consulado Geral dos EUA nos Açores<sup>7</sup>, e cujos membros ocuparam, ao longo de três gerações, o cargo de representantes consulares da jovem República na cidade da Horta, até que, em 1891, abandonaram definitivamente o arquipélago açoriano<sup>8</sup>.

Ao contrário do sucedido em São Miguel, onde quase todo o tráfego marítimo, na primeira metade do século XIX, se inclinava para o continente Europeu, as ilhas da parte ocidental do arquipélago – Flores, Corvo e, sobretudo, Faial e Pico – por via do seu frequente contacto com as frotas baleeiras da Nova Inglaterra desde finais do século XVIII, depressa se tornaram as ilhas mais “americanas” dos Açores, conforme testemunhou, em 1886, um antigo Governador Civil da Horta, Júlio de Castilho<sup>9</sup>.

A ampla baía da Horta, sem dúvida o melhor porto natural de todo o arquipélago, tornou-se escala obrigatória das frotas baleeiras e mercantes da Nova Inglaterra, razão pela qual o State Department decidiu estabelecer aí a sua sede consular, em detrimento de outras cidades açorianas mais importantes, como eram os casos de Ponta Delgada e Angra, mas estrategicamente irrelevantes para os interesses navais e geoeconómicos americanos no Atlântico<sup>10</sup>.

A fixação dos Dabney na Horta durante praticamente cem anos deixou-nos, desde logo, esse precioso legado de diários, cartas e memórias compiladas em três volumes, intitulado *Anais da Família Dabney no Faial*<sup>11</sup>, e além disso gerou um apreciável *corpus* literário americano sobre os Açores, pois a maioria dos “Boston Brahmins” que visitaram o arquipélago ao longo do século XIX estavam, social ou familiarmente, relacionados com os Dabney. Entre muitos outros exemplos possíveis, destacarei o caso de Thomas Wentworth Higginson (1823-1911)<sup>12</sup>, que passou uma temporada de seis meses no Faial em 1855-1856, tendo sido no decurso dessa estadia, onde conviveu

---

7 Cf. William F. Doty, *Esboço histórico do Consulado Americano nos Açores*. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2006.

8 Para uma aproximação introdutória, veja-se Maria Filomena Mónica (dir.) e Paulo Silveira e Sousa (notas), *Os Dabney: uma família americana nos Açores*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009.

9 Vd. Júlio de Castilho, *Ilhas Ocidentais do Arquipélago Açoriano*, Lisboa: David Corazzi – Editor, 1886.

10 Sobre este tópico consulte-se Ricardo Manuel Madruga da Costa. *O Século Dabney. Uma perspectiva das relações entre os Açores e os Estados Unidos da América à luz da correspondência consular, 1806-1892*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2009.

11 Cf. Roxana Lewis Dabney, *Anais da família Dabney no Faial*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura – Núcleo Cultural da Horta, 3 vols., 2004-2006.

12 Vd. Anna Mary Wells, *Dear Preceptor: The Life and Times of Thomas Wentworth Higginson*. Boston: Houghton Mifflin, 1963

de perto com a sociedade católica local, que começou a tomar forma o mais importante dos seus ensaios teológicos, mais tarde publicado sob o título *The Sympathy of Religions* (1871)<sup>13</sup>.

Muito próximo dos Transcendentalistas que, nessa época, marcavam o compasso da vida intelectual na Nova Inglaterra, Higginson dedicou-se de forma militante às causas do abolicionismo e dos direitos das mulheres, professando um cristianismo de matriz liberal e ecuménica. Mentor da poetisa Emily Dickinson e figura bastante respeitada na América do seu tempo, Thomas Higginson publicou, na prestigiada revista literária *Atlantic Monthly*, diversos artigos sobre Portugal e os Açores, nomeadamente *Fayal and the Portuguese*, dado à estampa em 1860<sup>14</sup>, o qual contribuiu de forma nada despicienda para a promoção das ilhas do canal como *health resort* da elite social da Nova Inglaterra.

Contrastando com o tom petulante de Mark Twain, ao falar da sua passagem pelos Açores, em 1847, na obra *Inocents Abroad*<sup>15</sup>, Higginson olhou sem preconceitos para a sociedade local, descrevendo em linhas de grande beleza, que não resisto a citar, uma das paisagens mais arrebatadoras dos Açores – a montanha do Pico:

*O suave e belo cone azul tornava-se um altar para a nossa gratidão e a fina neblina do ar quente vulcânico que tremeluzia sobre ele parecia o incenso do mundo que se elevava.*

Não se julgue por estes exemplos que o catálogo de autores oitocentistas americanos que escreveram sobre os Açores é todo ele composto por nomes de alto quilate literário, pois não faltam outro tipo de depoimentos produzidos pelos milhares de tripulantes e oficiais das frotas baleeiras que passavam pelo arquipélago, grande parte dos quais permanecem inéditos

13 Vd. Leigh E. Schmidt, “Cosmopolitan Piety. Sympathy, Comparative Religions, and Nineteenth-Century Liberalism”. In: *Practicing Protestants. Histories of Christian Life in America, 1630-1965*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, pp. 199-221.

14 Cf. “Fayal and the Portuguese”. In: *The Atlantic Monthly*, vol. 6 (37), November, 1860. Em boa hora o Núcleo Cultural da Horta decidiu publicar sob este título uma antologia dos textos do autor norte-americano (traduzidos por Leonor Simas) sobre Portugal e os Açores. Vd. Thomas Wentworth Higginson, *O Faial e os Portugueses*. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2009.

15 Veja-se a tradução portuguesa (de Margarida Vale de Gato) desta obra – Mark Twain, *A Viagem dos Inocentes, ou a nova rota dos Peregrinos*. Lisboa: Tinta-da-China, 2010. Por ocasião do centenário da morte deste autor o Núcleo Cultural da Horta organizou um Colóquio (*Mark Twain – Uma Viajante Inocente?*) cujas comunicações se encontram publicadas no *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, nº 20, 2011, pp. 393-483.

nos Arquivos do New Bedford Whaling Museum (Massachusetts) e do Mystic Seaport Museum (Connecticut)<sup>16</sup>, ou então os relatos de viagem em versão de “literatura de cordel” daqueles que, contaminados pela febre do ouro californiano, fizeram escala nos Açores a bordo das barcas baleeiras que os transportavam para a contracosta do Pacífico.

Ilustrativo deste último caso, é um opúsculo de Silas Weston publicado em Providence no ano de 1856 com o seguinte título: *Visit to a Volcano: or, what I saw at the Western Islands*.<sup>17</sup> Embora escrito sem qualquer requinte literário, talvez até por isso, trata-se de um livro de viagem interessante, pois além de documentar com bastante pormenor uma descida à Caldeira do Faial e uma subida à montanha do Pico, o seu autor é, por assim dizer, um “zé-ninguém”. Professor de primeiras letras, foi procurar fortuna nas minas de ouro da Califórnia e, não a tendo encontrado, publicou dois opúsculos sobre essa grande aventura para tentar abater a dívida da sua quimérica viagem.

Aflori aqui apenas alguns exemplos pontuais que constituem a ponta do icebergue do imenso *corpus* de documentos que constituem os testemunhos de viajantes americanos sobre os Açores. Alguns deles, os mais conhecidos, encontram-se há muito publicados, outros já foram identificados e recenseados por Mary Vermette<sup>18</sup> mas encontram-se ainda por estudar, e a esmagadora maioria, estou disso convencido, continua à espera de ser descoberta nessa imensa vala comum da memória quotidiana que são as páginas dos periódicos.

À medida que o século XIX americano acelera para o seu último quartel, o progressivo aperfeiçoamento operado no domínio da engenharia naval e da navegação a vapor, associada ao enorme volume de tráfego marítimo gerado pela emigração europeia para os Estados Unidos, vai provocar no sentido inverso, um número cada vez maior de oportunidades para os americanos visitarem a Europa, cujo *grand tour* deixou de estar só ao alcance dos ricos<sup>19</sup>. Com a democratização da viagem e o advento do primeiro turismo

---

16 Veja-se, a título de exemplo, Ricardo Manuel Madruga da Costa, *De New Bedford aos Mares do Sul. Uma viagem da barca “Sea Ranger” com escala pelo Fayal em 1869*. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2008.

17 Cf. Ricardo Manuel Madruga da Costa, Carlos Guilherme Riley e Leonor Sampaio da Silva, *UM OBSERVADOR OBSERVADO: Edição comentada e traduzida da obra de SILAS WESTON, Visit to a Volcano, or what I saw at the Western Islands (Providence: 1856)*. Horta: Núcleo Cultural da Horta, 2013.

18 Cf. Mary Vermette, *The Image of the Azorean: portrayals in nineteenth and early-twentieth century writings*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1984.

19 Sobre este tópico veja-se William W. Stowe, *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1994.



em massa, subiram exponencialmente o número de visitantes americanos que fizeram escala nos Açores, sobretudo quando atravessavam o Atlântico em direção ao Mediterrâneo.

Nesta época de transição do século XIX para o XX, de que os grandes paquetes transatlânticos são uma das imagens de marca, o número e perfil dos americanos que passavam pelas ilhas e escreviam sobre os Açores já nada tinha a ver com a influência dos Dabney, e muito menos com a dos Hickling, relíquias de um século passado. O novo século XX, esse, irá assistir a uma revolução no domínio da História dos Transportes, o aparecimento da aviação, que na fase pioneira dos voos transatlânticos chamou a atenção dos americanos para os Açores, ao ponto da *National Geographic Magazine* ter publicado, em 1919, um extenso artigo sobre o arquipélago<sup>20</sup>, ilustrado com fotografias de grande valor estético e documental, que acrescentam ainda mais interesse ao texto de Arminius Haeberle, que, entre 1912 e 1915, estivera à frente do Consulado Americano nos Açores.

Ao longo das décadas seguintes, acompanhando os progressos da aviação transatlântica, onde os Açores surgiam como ponto de escala incontornável, a *National Geographic Magazine*, assim como outras revistas americanas de grande tiragem, publicaram reportagens sobre os Açores, abrindo as fronteiras da tradicional literatura de viagens a uma nova linguagem em que a fotografia desempenha papel de destaque<sup>21</sup>.

Quando se inauguraram, em 1939, as primeiras carreiras aéreas regulares entre os Estados Unidos e a Europa, protagonizadas pelos hidroaviões da *Pan American*, os quais reabasteciam no aeroporto marítimo da Horta<sup>22</sup>, assistimos a uma autêntica explosão de notícias e reportagens na imprensa americana sobre os Açores, em grande parte devidas ao “*Press preview flight*”, uma operação meticulosamente planeada pelo Diretor das Relações Públicas da companhia que reuniu a bordo trinta jornalistas da imprensa, rádio e cinema,

20 Cf. Arminius T. Haeberle, “The Azores: Transatlantic Aviators Halfway House”. In: *The National Geographic Magazine*. vol. XXXV (6), June 1919, pp. 514-545.

21 Veja-se, a título de exemplo, o conjunto de textos publicados nesta revista ao longo das décadas de 1930 e 1940: Anne Morrow Lindbergh, “Flying around the North Atlantic”. In: *The National Geographic Magazine*, vol. LXVI (3), September 1934, pp. 260-337; Harriet Chalmers Adams, “European Outpost: The Azores”. In: *The National Geographic Magazine*, vol. LXVII (1), January 1935, pp. 34-66; H.H. Arnold, “Air Power for Peace”, *The National Geographic Magazine*, vol. LXXXIX (2), February 1946, pp. 137- 194.

22 Sobre este tópico veja-se Carlos Guilherme Riley, “A Baleia dos Ares: os *Clippers* da *Pan American* e a cidade da Horta no decurso da Segunda Guerra Mundial”. In: *O Mar na História, na Estratégia e na Ciência*. Lisboa: Tinta-da-China/Fundação Luso-Americana, 2013, pp. 85-101; “Fayal Clipper”: uma história de “Amor da Pátria”. In: *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, nº 23, 2014, pp. 255-274.

assegurando assim à *Pan American* a cobertura mediática em torno da sua nova rota aérea enquanto que, por tabela, os Açores e muito particularmente a população do Faial, rejubilava com a promoção turística feita à sua ilha<sup>23</sup>.

Voar da América para a Europa, ou vice-versa, deixara de ser uma aventura para se tornar num hábito luxuoso, mas os passageiros que embarcaram no voo inaugural do *Dixie Clipper* (e vale a pena destacar que um deles comprou o bilhete com dez anos de antecedência) sabiam estar a viver, senão uma aventura, pelo menos um momento histórico e não faltou quem escrevesse nos diários de viagem que se sentia como o Cristóvão Colombo do século XX. Só à custa do hábito, tornado sacramental entre os passageiros dos primeiros voos transatlânticos da *Pan American*, de escreverem um diário de viagem (seguindo o exemplo de Betty Trippe, esposa do Presidente da companhia aérea), dispomos de um significativo número de testemunhos americanos sobre os Açores no arranque da II Guerra Mundial.

O início do transporte aéreo de longo curso gerou uma nova modalidade de literatura de viagens, representada não só por estes diários e *scrapbooks*, mas também pelo enorme caudal de reportagens então publicadas na imprensa, que projetaram a imagem do arquipélago a uma escala nunca dantes vista nos Estados Unidos da América<sup>24</sup>.

É difícil adivinhar o número de viajantes americanos, publicados ou não, que escreveram sobre estas ilhas e permanecem desconhecidos do público e investigadores açorianos<sup>25</sup>. Há um considerável trabalho de recenseamento a fazer, tanto ao nível dos manuscritos como dos impressos, que nem mesmo as todas poderosas ferramentas da era digital tornam fácil executar. E por falar em digital, já nem me atrevo a imaginar o que é, ou virá a ser, a densa floresta de blogues de viagem sobre as ilhas açorianas, ou a miríade de imagens no Instagram ou no Facebook. Confesso-me abster-me nestes domí-

---

23 Cf. "A Horta prestou um generoso acolhimento aos jornalistas americanos que se encontravam a bordo do *Atlantic Clipper*". In: *O Telégrafo*, 26 de junho de 1939, pp. 1-4.

24 Aos títulos já aqui referidos em notas anteriores, caso da *National Geographic Magazine*, devem ainda ser somados os da revista *Life*, que abre um dos seus números (June 3, 1940) com uma foto reportagem sobre o voo Nova Iorque-Horta-Lisboa, sem esquecer as inúmeras notícias publicadas em jornais de referência como o *New York Times*, o *New York Herald Tribune* e o *The Saturday Evening Post*.

25 A estadia do filósofo Willard V. Quine em Ponta Delgada, que aqui passou um semestre sabático em 1938 a preparar a sua dissertação de doutoramento em Lógica Matemática e cujas impressões se encontram documentadas no seu livro de memórias – *The Time of my Life. An Autobiography*. Cambridge: MIT Press, 1985, pp. 132-137 – é um bom exemplo disso mesmo, tal como referiu Onésimo Teotónio de Almeida, "O Filósofo Willard Quine e os Açores" In: *Atlântida*, vol. XXX, 1985, pp. 93-101.

nios e, portanto, gostaria de vos deixar com dois testemunhos da década de 50 do século passado.

O primeiro é o de Emily Hahn, uma escritora americana que nunca alcançou grande notoriedade literária, mas cuja história de vida é um verdadeiro romance de aventuras<sup>26</sup>. Foi casada com o historiador inglês Charles Ralph Boxer, nome bem conhecido dos investigadores da Expansão Portuguesa, e veio aos Açores na sequência da erupção dos Capelinhos em 1957-1958, publicando de seguida uma extensa reportagem em três números da revista *New Yorker* (1959)<sup>27</sup> que, na minha humilde opinião, merecia figurar em qualquer antologia de Literatura de Viagens sobre os Açores.

O segundo e último exemplo é o de um poema, intitulado *Azores*, composto por John Updike (1932-2009) e originalmente publicado na *Harper's Magazine*, em Janeiro de 1964. Updike, a par de Saul Bellow e Norman Mailer, é um dos grandes nomes da Literatura americana do pós-guerra e apesar do seu poema se encontrar há muito traduzido (por Jorge de Sena) e publicado em português<sup>28</sup>, fico sempre surpreendido com o desconhecimento que a maioria do público açoriano tem deste singelo testemunho. A partir da leitura do poema, é fácil perceber que John Updike passou pelos Açores de barco, provavelmente na viagem transatlântica que fez em 1954-1955, quando esteve como bolseiro na Ruskin School of Art, em Oxford, Inglaterra. A paisagem das ilhas, vista do convés de um paquete, impressionou-o ao ponto de escrever estas inspiradas linhas, onde os Açores nos são representados como “*Grandes navios verdes (...) ancorados para sempre (...) a meio do Atlântico*”.

É notável como alguém que não desembarcou nas ilhas, um passageiro transatlântico na verdadeira aceção da palavra, logrou resumir de forma tão poética a essência oceânica deste arquipélago que nós próprios, nele residentes, temos dificuldade em ver a partir do mar.

Como diria Caetano Veloso na sua canção *Argonautas: navegar é preciso, viver não é preciso*.

26 Sobre Emily Hahn (1905-1997) veja-se o estudo biográfico de Ken Cuthbertson, *Nobody Said Not to Go: The Life, Loves, and Adventures of Emily Hahn*. Boston: Faber and Faber, 1998.

27 Cf. “The Azores Timeliness in Mid Atlantic”. In: *The New Yorker* (November 14, 1959); “The Azores II – The Longest Distance Between Two Islands”. In: *The New Yorker* (November 21, 1959); “The Azores III – The Colonel Who Liked Lava”. In: *The New Yorker* (November 28, 1959).

28 A tradução do poema foi publicada pela primeira vez no nº35 de *Glacial* – o suplemento literário que acompanhava o jornal *A União* (5 Setembro 1969) – e seguidamente numa Antologia bilingue de Poesia Açoriana coordenada por Onésimo Teotónio de Almeida, *The Sea Within: a selection of azorean poems*. Providence: Gávea – Brown, 1983.

## **A VISITA DOS INTELECTUAIS AOS AÇORES EM 1924. A PROMOÇÃO TURÍSTICA DA ILHA DE S. MIGUEL**

**Graça Delfim<sup>1</sup>**

*Universidade dos Açores / CHAM*

### **Nota introdutória**

Em 1924 por iniciativa do periódico *Correio dos Açores* e do seu diretor José Bruno Carreiro um grupo de intelectuais do continente veio visitar as ilhas açorianas, mais especificamente, a ilha de S. Miguel. Esta visita, por incorporar personalidades de relevo do panorama académico e cultural do país, foi também designada por «Missão Intelectual».

Era intenção fundamental, que estes intelectuais interiorizassem o valor das terras açorianas e o labor do seu povo, bem como, perceber o quanto era importante facilitar o seu desenvolvimento com base nas suas fontes de riqueza e de prosperidade, com que a Natureza as havia dotado, reconhecendo igualmente, as suas potencialidades turísticas. O programa era composto por recitais, conferências, banquetes, visitas de estudo e de lazer.

É intenção da presente comunicação aprofundar o contexto da visita, as motivações dos promotores da iniciativa e dos seus intervenientes, bem como, os resultados alcançados.

---

1 Bolseira de doutoramento do FRCT

## O Correio dos Açores como promotor da visita

Em 23 de Maio de 1924, saía de Lisboa no vapor *Lima* da Empresa Insulana de Navegação (EIN), com destino aos Açores, A *Missão* de artistas, professores, escritores e representantes da imprensa de Lisboa, a convite do diretor do Correio dos Açores. “Em Honra dos Nossos Hóspedes» era o grande título em destaque do Correio dos Açores de 28 de Maio de 1924 onde, Aristides da Mota apresentava as boas vindas às «Terras Açoreanas



e Embaixada da Arte, da Ciência, e das Letras portuguesas» e em nome de todos os açoreanos a este importante e coeso grupo de Homens cultos de Portugal que visitava os Açores. Todos tinham o seu nome associado a trabalhos literários e/ou científicos de reconhecido mérito e ocupavam posições sociais de indiscutível valor.

«Todos eles tem olhos para ver, ouvidos para ouvir, coração para sentir, inteligência para elaborar, boca para falar, pena para escrever. A sua observação há-de apreender todas as nossas realidades – as tangíveis e os imponderáveis – notar as deficiências insuficiências de umas e outras»<sup>2</sup>.

2 Cf. *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 28 de Maio de 1924.

Dessa sensibilidade e profissionalismo, aguardavam-se conselhos para progredir face ao isolamento a que os insulares estavam sujeitos. Esperava-se que esta experiência auxiliasse igualmente os visitantes, a viver o desconforto que a insularidade, a distância e a ausência de contato com os grandes centros urbanos, onde e com mais intensidade se faziam sentir o dinamismo das letras, das ciências e das artes, custava aos pequenos «povos que emergem no meio do Atlântico»<sup>3</sup>.

Apesar de tudo, queria-se que as terras açorianas também surpreendessem pela sua beleza natural e pelo esforço e tenacidade dos seus homens.

O articulista Luís Ribeiro congratulava o *Correio dos Açores* pela sua ação vinculativa dos interesses arquipelágicos que culminava com a feliz ideia de promover a vinda de continentais ilustres aos Açores, salientando, que esta visita não podia ser considerada como «uma simples excursão ou viagem de recreio sem maior importância», mas sim como um grande acontecimento, que traria indubitáveis benefícios para os açorianos, fundamentalmente, pela sua projeção no exterior.

«Uma das coisas que mais tem dificultado o progresso destas ilhas é a ignorância, por parte do resto do país, das suas condições de vida e da sua riqueza. Poucos no continente as conhecem e daí um sem número de leis inexequíveis ou de difícil execução, de medidas administrativas e financeiras em desconformidade com as necessidades dos Açores, inadaptáveis às condições do meio insular senão prejudiciais e embaraçosas do seu desenvolvimento económico»<sup>4</sup>.

Os grandes quotidianos do continente felicitavam o *Correio dos Açores*. Um telegrama de saudações recebido do *Diário de Notícias* referia um artigo de Alves Dinis onde se nobilitava o valor dos Açorianos e a importância da aproximação destes ao Continente por via desta importante missão intelectual<sup>5</sup>.

Servia a mesma página para introduzir um elogio aos jornalistas que integravam a visita, o tenente-coronel Fernando Borges, terceirense, que era um militar ilustre e redator do *Comércio do Porto*, sendo da sua autoria os belos artigos que aquele quotidiano tinha publicado a propósito da vinda dos Continentais aos Açores e em que se fizera uma excelente propaganda ao arquipélago.

---

3 *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 28 de Maio de 1924.

4 *Idem*.

5 *Idem*.



Oldemiro César representava o *Diário de Notícias* e ocupava uma das melhores posições no jornalismo da capital.

Armando Boaventura, brilhante redator da *Época*, publicava interessantes crônicas de visitas ao país, compostas por descrições de monumentos, costumes, tradições, e que constituía por isso, a mais valiosa obra de propaganda regional.

Jaime Brasil, delegado de o *Século* e redator deste grande quotidiano, era um jovem escritor cheio de talento e que rapidamente conquistara destaque no jornalismo português. Sendo também açoreano terceirense, garantia o interesse com que acompanharia a vista dos continentais.

Completava o grupo, representando *O Jornal*, Raposo de Oliveira, um dos mais prestigiados jornalistas de Lisboa, resultado do seu trabalho inteligente e aturado e da sua iniciativa da fundação da Casa dos Jornalistas. “É também um autêntico valor da Imprensa e tudo podemos esperar da propaganda que fará das nossas terras, a pretexto desta visita»<sup>6</sup>.

A comissão de receção em Ponta Delgada era composta pelo Dr. Aristides Moreira da Mota, Albano Pereira da Ponte, António Canavarro de Vasconcelos, Dr. Luís Bernardo de Ataíde, Humberto de Bettencourt, Dr. Luís Machado de Faria e Maia e Visconde do Porto Formoso.

#### A Comissão de Receção de Ponta Delgada<sup>7</sup>



6 Cf. *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 28 de Maio de 1924.

7 «O Arquipélago dos Açores visitado por uma missão de Continentais ilustres», *Os Açores*, (1924) 18-31.

Segundo o *Correio dos Açores*, de 28 maio 1924. «A receção no cais de Ponta Delgada não teria sido mais calorosa [...] afirmava mesmo que fora uma das “mais afetuosas, carinhosas e vibrantes, por parte das milhares de pessoas” que esperavam os visitantes. Aristides da Mota, em designação da comissão de receção, cumprimentou os visitantes, realçando que os açorianos esperavam o aconselhamento e instrução daquele conjunto de intelectuais de renome. Essencialmente e tal como já se referiu, agradecia-se, tanto a exaltação, como a retificação de atitudes e de comportamentos. Queria-se uma opinião da «Missão Intelectual» para que os açorianos, pudessem melhorar para progredir.

A Missão<sup>8</sup>



Oldemiro César na sua obra *Terras de Maravilha* salientava que fora,

Graças à iniciativa inteligentíssima e patriótica do Sr. Dr. José Bruno Carreiro, Director ilustre do *Correio dos Açores*, em 23 de Maio deste ano do Senhor de 1924, a bordo do vapor *Lima*, da Empresa Insulana, uma missão de escritores, professores, artistas e jornalistas partia em demanda das terras encantadas do arquipélago açoriano, num louvável propósito de propagan-

8 «O Arquipélago dos Açores visitado por uma missão de Continentais ilustres», *Os Açores*, (1924) 18-31.

da das belezas e condições de vitalidade económica das nossas ilhas, que o continente ingratamente despreza, verdadeira missão de estudo de que teve a honra de fazer parte o autor deste livro como enviado especial do *Diário de Notícias*<sup>9</sup>.

É de realçar o facto de que nos Açores e nomeadamente na ilha de S. Miguel, o processo autonomista e regionalista terem presenciado um novo impulso coincidente com o começo da publicação do quotidiano o *Correio dos Açores*, a partir de 1920<sup>10</sup>.

Nesse periódico, será relançada a ideia da realização de um congresso em 1938, que visaria a busca de resoluções para o “problema açoriano”. Era intenção encetar uma espécie de “introspeção açoriana”, que proporcionasse o entendimento das grandes questões que debilitavam o progresso do arquipélago e delinear estratégias que contribuíssem para atenuar os antagonismos e clivagens que opunham ilhas contra ilhas, lesando a convergência de esforços para a melhoria das condições de vida açóricas<sup>11</sup>.

Nas últimas décadas do século XX, acentuara-se o movimento regionalista ao nível cultural, a “confraternidade açoriana” através de convívios culturais, recreativos e desportivos inter-ilhas. Comportamento que suscitara fortes suspeitas nos círculos do poder instalado e em muita da imprensa local e continental a eles ligados <sup>12</sup>.

### **Sobre os objetivos da visita**

José Bruno Carreiro, diretor do *Correio dos Açores*, sobre os objetivos da “Missão Intelectual” clarifica: a propaganda dos Açores em contexto nacional, o apoio aos seus interesses e elucidação acerca dos propósitos autonomistas nos círculos políticos e jornalísticos do continente<sup>13</sup>.

Era intenção, portanto, que os “intelectuais” apreendessem a importância das ilhas açorianas para o conjunto da nação e o que era fundamental

---

9 Oldemiro César. *Terras de Maravilha. Os Açores e a Madeira. Notas de duas viagens de estudo*. José Francisco de Oliveira. Lisboa. 1944.

10 *Correio dos Açores*, 7 de Junho de 1924.

11 Carlos Cordeiro. *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*. Edições Salamandra. Lisboa. 1999.

12 *Idem*.

13 *Idem*.

concretizar para que atingissem o grau de progresso que lhes era devido. Para além do propósito de “exaltação dos Açores”, a missão empreendia uma “grande homenagem à memória de Antero de Quental. O escultor Teixeira Lopes exporia nos Açores a maquete do monumento em honra de Antero<sup>14</sup>.

Noutra esfera, Armindo Monteiro avaliaria a colocação económica e financeira açoriana. Caberia a D. Luís de Castro apreciar os assuntos rurais. Numa entrevista ao jornal *O Dia*, Luís de Magalhães reportava-se aos propósitos “patrióticos” da “Missão Intelectual”, e singularmente apontava, o facto de os Açores serem mais conhecidos por estrangeiros do que por portugueses. Era essencial “conhecer os Açores, viver a sua vida intelectual, artística, económica financeira”<sup>15</sup>.

Para além dos compromissos protocolares, das receções sociais, dos banquetes, dos lanches, dos passeios turísticos em distintos locais, os convidados percorreram estabelecimentos industriais, explorações agrícolas, instituições de assistência, museus e outros monumentos, conforme programa agendado<sup>16</sup>.

Cada um dos intervenientes, no âmbito deste itinerário pelas ilhas, desenvolveu atividades de divulgação conforme a sua profissão ou área de especialidade: D. Manuel Ribeiro de Bragança deu uma conferência sobre “Zootecnia e o problema pecuário em S. Miguel”; D. Luís de Castro, discursou sobre “Portugal agrícola”; Luís de Magalhães conferenciou acerca de “Antero e Vila do Conde”; Antero de Figueiredo discorreu sobre o seu livro *D. Sebastião*; Armando Boaventura realizou uma conferência sobre “Portugal na tradição”; Trindade Coelho realizou duas conferências: uma sobre “Junqueiro e a sua obra” e outra sobre “Política nacional”; Armindo Monteiro apresentou “Um futuro melhor: as possibilidades económicas e financeiras da ressurreição portuguesa”; José Leite de Vasconcelos falou sobre “Toponímia Portuguesa”, no Liceu Central Antero de Quental.

Permaneceram, na ilha de S. Miguel, cerca de três semanas, contando de 27 de maio a 13 de junho e, mais tarde, no dia 21 de junho, no interregno do regresso das ilhas do Oeste e da partida para Lisboa. Sendo S. Miguel a ilha maior e mais povoada, com maior grau de desenvolvimento económico e de onde surgiu o convite, era inteligível que assim ocorresse. Não obstante

---

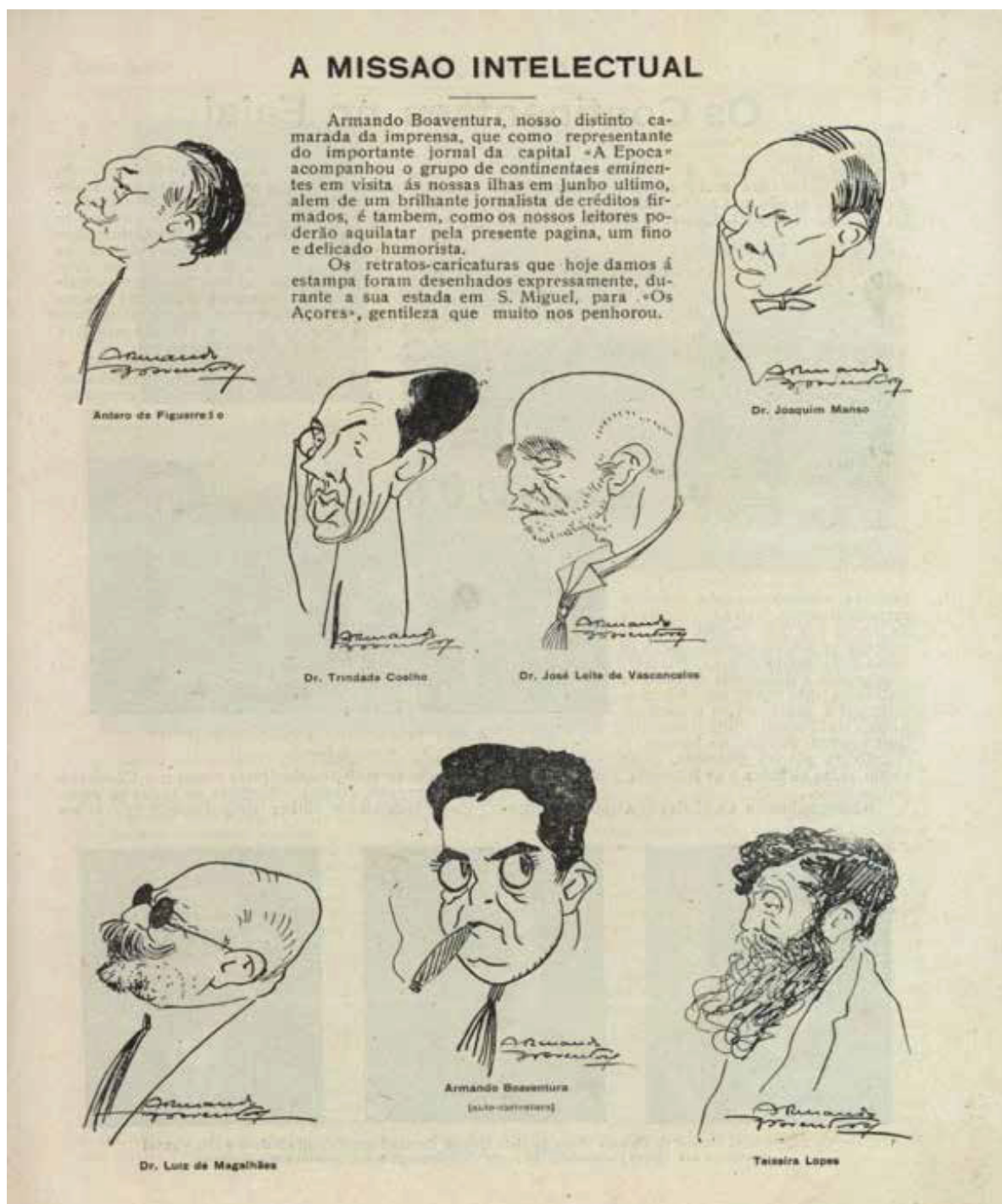
14 *Idem.*

15 Carlos Cordeiro. *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*. Edições Salamandra. Lisboa. 1999.

16 *Correio dos Açores*, 28 de Maio de 1924.

existisse outro motivo, como as complexidades de deslocação inter-ilhas, reduzindo a estadia dos continentais ao tempo máximo de apenas algumas horas ou um dia, nas restantes ilhas.

### Caricaturas de Armando Boaventura<sup>17</sup>



17 «O Arquipélago dos Açores visitado por uma missão de Continentais ilustres», *Os Açores*, (1924) 18-31.



## O balanço da visita

José Tavares, Bruno em carta dirigida a Aristides da Mota em 24 de dezembro de 1924, referia que, mesmo estando longe de se considerar completo o balanço da visita dos Continentais, os resultados já produzidos, em que se chamava a atenção para as Ilhas, exaltando-as na sua importância, no valor, trabalho, qualidade e virtudes dos seus homens e na justiça das suas aspirações, já bastavam para que se pudesse considerar inútil o que aos Açorianos custou a sua passagem pelo Arquipélago.

E a “Missão Intelectual” superara, de facto, as expectativas. Além dos dois livros publicados na sequência da viagem por dois dos visitantes<sup>18</sup>, a “Missão Intelectual” contribuiu, sem dúvida, para a difusão, nos periódicos continentais, de uma imagem positiva do arquipélago açoriano com o contributo substancial dos artigos de Henrique Trindade Coelho, e consequente divulgação, em contexto nacional, das teses autonomistas açorianas. Internamente, a jornada serviu também como elemento mobilizador em torno da questão autonomista.

Os visitantes, na sua maioria, cumpriram os propósitos de divulgação nacional das belezas açorianas e do labor infatigável do seu povo, da sua nobreza de caráter, do “adiantamento” cultural e “material” dos muitos ilhéus que compunham o quadro açórico que, temperado de patriotismo e de paz social, resistia ao esquecimento que imperava e a que o poder central votava as ilhas, da aptidão administrativa das suas elites.

Intencionava-se, como acrescentaria mais tarde o *Diário de Lisboa*, criar em Lisboa um “ambiente açoriano”, fundamental para satisfazer as reivindicações açorianas. A “Missão Intelectual” serviu igualmente para motivar a colónia açoriana residente em Lisboa, no sentido de defender os interesses das ilhas e da difusão da realidade insular, nas suas distintas vertentes, que para além do impacto causado pelos artigos e conferências dos visitantes, contribuiu para conferir uma imagem positiva dos Açores no coletivo nacional.

---

18 Oldemiro César. *Terras de Maravilha. Os Açores e a Madeira. Notas de duas viagens de estudo*. José Francisco de Oliveira. Lisboa. 1944; J. Leite de Vasconcelos. *Mês de Sonho*. Lisboa. 1924.





**UM GRAND TOUR ATÍPICO: A VIAGEM À EUROPA  
DE JOSÉ CAETANO DIAS DO CANTO E MEDEIROS  
E DE JOÃO SILVÉRIO VAZ PACHECO DE CASTRO  
(DEZEMBRO DE 1836 – SETEMBRO DE 1837)**

**Joana M. Couto**

*Mestranda em História do Império Português/UNL*

**Mónica S. Tavares**

*Mestranda em Museologia, Património e Desenvolvimento /UAç*

**Pedro Pascoal de Melo**

*Instituto Cultural de Ponta Delgada*

**Vitória C. Raposo**

*Mestranda em Museologia, Património e Desenvolvimento/UAç*

**Introdução**

A viagem à Europa – em jeito de *Grand Tour* – empreendida pelos mi-caelenses José Caetano Dias do Canto e Medeiros (1786-1858) e João Silvério Vaz Pacheco de Castro (1810-1900), entre dezembro de 1836 e setembro de 1837, encontra-se pormenorizadamente registada nos diários que ambos

produziram<sup>1</sup>, relatando o seu périplo por Portugal, Inglaterra, França, Bélgica, Holanda e Alemanha, e também em algumas cartas escritas à família pelo primeiro dos viajantes<sup>2</sup>.

Foi o cruzamento das informações fornecidas por estas fontes que possibilitou a redação deste artigo, pois permitiu, não só seguir o trajeto exato da viagem, como também ter uma visão detalhada das vivências dos seus protagonistas ao longo daquela, desde o momento da partida da ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores, até ao regresso à mesma, 10 meses mais tarde. Sempre que possível, procurou-se dar destaque à comparação estabelecida através da visão dos dois viajantes, entre a realidade açoriana e aquilo que foi encontrado ao longo do seu périplo.

### **A moda do *Grand Tour***

No século XVIII, em consequência das transformações políticas, socioeconómicas e culturais então ocorridas – como a paz estabelecida pelo Tratado de Utrech (1715), a Revolução Industrial e o movimento intelectual e filosófico conhecido como Iluminismo – surgiu na Europa aquilo que está na base histórica do turismo ocidental contemporâneo: o *Grand Tour*. Fenómeno de origem inglesa, protagonizado primeiro pela *gentry* terratenente e mais tarde, pela burguesia endinheirada, estendendo-se rapidamente aos restantes países da Europa, servia o propósito de complementar a educação e formação daqueles que o empreendiam, os *grand touristes*, que, como Maria João Castro afirma, eram «amante[s] da cultura dos antigos e dos seus monumentos»<sup>3</sup>. Esse tipo de viagem durava em média dois anos e centrava-se quase sempre na Europa meridional, onde se encontravam as ruínas clássicas tão admiradas na época.

---

1 O diário de José Caetano Dias do Canto e Medeiros encontra-se no acervo da Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada; para efeitos de trabalho foi utilizada a transcrição feita por Nuno Álvares Pereira e publicada na revista *Insulana*, nos volumes XXVI/XXVII (1969-1970), pp. 159-207; XXVIII (1972), pp. 167-210; XXIX-XXX (1973-1974), pp. 125-143; e XXXI-XXXII (1975-1976), pp. 33-114. O diário de João Silvério Vaz Pacheco de Castro acha-se ainda inédito e na posse da família, tendo-nos sido gentilmente cedida uma transcrição realizada por uma descendente do autor.

2 Conjunto inédito de catorze cartas endereçadas por José Caetano Dias do Canto e Medeiros a sua 2.ª mulher Francisca Vicência Botelho, entre 23 de dezembro de 1836 e 24 de junho de 1837 e datadas de Lisboa, Londres e Paris. Encontram-se na posse de descendentes a quem agradecemos o acesso às mesmas.

3 Maria João Castro, «O viajante romântico e o apelo da ruína», *Artis: Revista de História da Arte e Ciências do Património*, II série, 4 (2017), 36.

A viagem realizada por José Caetano Dias do Canto e Medeiros e João Silvério Vaz Pacheco de Castro (daqui para a frente designados pelos seus nomes próprios), embora na linha da tradição do *Grand Tour*, distinguiu-se por várias razões, nomeadamente por ter sido mais tardia, ter, como destinos, países do norte da Europa, ter decorrido em apenas dez meses e o seu objetivo primeiro não ter sido complementar uma educação, ainda que em várias cidades tenham visitado diversos locais de cultura e em Paris tenham assistido a um curso de anatomia comparada<sup>4</sup>.

Ao iniciar a viagem, José Caetano tinha feito 50 anos havia pouco meses (16 de outubro) e João Silvério contava 26 anos (20 de junho)<sup>5</sup>. A explicação para tão tardia viagem à Europa para o primeiro interveniente estará talvez na instabilidade que Portugal atravessou ao longo do primeiro terço do século XIX, primeiro com as invasões napoleónicas, depois com os movimentos liberais da década de 1820, e, finalmente, com a guerra civil de 1828-1834, tendo José Caetano estado intimamente ligado aos dois últimos incidentes como se verá mais adiante.

A opção de visitar o norte da Europa, ao invés do sul, terá decorrido da necessidade de conciliarem o prazer, a cultura e os negócios (nomeadamente o da exportação da laranja, principal fonte de riqueza da ilha de São Miguel à época). Maria Filomena Mónica – na sua obra *Os Cantos: a tragédia de uma família açoriana* – afirma que José Caetano não desejava ver «os restos do Império Romano, mas, como sucederia com D. Pedro V, as cidades do Norte da Europa»<sup>6</sup>, provavelmente por estarem associadas a uma noção de progresso que ambos os viajantes ambicionavam para a sua terra natal<sup>7</sup>. Para além disso, os principais importadores da laranja micaelense eram os países nórdicos, nomeadamente o mercado inglês, e havia necessidade de avaliar, *in loco*, o seu estado e estabelecer possíveis contactos com novos corretores de laranja. Mas houve também tempo para a visita a teatros e museus, e, ainda, lojas e armazéns, onde satisfizeram as longas listas de compras que levavam da ilha.

---

4 Cuja frequência descrita por João Silvério no seu diário.

5 Uma relação de parentesco e amizade ligava José Caetano e João Silvério, e que seria estreitada ainda mais com o casamento do último com uma filha do primeiro, Emília do Canto, apenas alguns meses após o regresso da viagem.

6 Maria Filomena Mónica, *Os Cantos: a tragédia de uma família açoriana*, Alêtheia, Lisboa, 2010, p. 39.

7 Por exemplo, veja-se os comentários, em ambos os diários, feitos aos portos por onde passavam e às comparações estabelecidas com o de Ponta Delgada que não tinha um cais decente.

### Quem eram estes dois viajantes açorianos

José Caetano Dias do Canto e Medeiros (1786-1858), nasceu em Ponta Delgada, tendo sido administrador de vários vínculos familiares e figura de notável relevo na vida política e administrativa daquela cidade na primeira metade do século XIX. Detentor de uma das principais fortunas do arquipélago dos Açores, encontrava-se entre os vinte maiores proprietários de São Miguel<sup>8</sup>. Em 1810, casou-se com a sua parente Margarida Isabel Botelho, filha do capitão-mor António Francisco Botelho de Sampaio Arruda e de sua mulher Ana Claudina do Canto e Medeiros, de quem teve nove filhos. Em 1830, três anos após a morte da mulher, casa-se em segundas núpcias com a cunhada Francisca Vivência Botelho<sup>9</sup>, que lhe deu mais sete filhos<sup>10</sup>.

José Caetano era um homem do seu tempo, informado sobre o que se passava na Europa civilizada e mantendo-se a par de tudo, através da leitura de periódicos nacionais e estrangeiros. Personificava o aristocrata português da transição do Antigo Regime para o Liberalismo, sendo – segundo Sacuntala de Miranda – um «liberal de primeira honra»<sup>11</sup>. Foi um dos líderes do liberalismo vintista na ilha de São Miguel, tendo, em 1826, integrado o grupo da vereação da Câmara de Ponta Delgada que assinou o auto de juramento da Carta Constitucional. Em 1832, por duas vezes, foi anfitrião de D. Pedro de Bragança, então Regente de Portugal e Comandante-Chefe do Exército Liberal, e de quem era fiel partidário, na sua Casa de Nossa Senhora do Amparo, à Graça, em Ponta Delgada. Mais tarde, foi agraciado com a comenda da Ordem de Cristo, em agradecimento pelos serviços à causa liberal. O amor pela sua terra natal levou-o também a estar envolvido na criação do Teatro de São Sebastião (1824), da Biblioteca Pública de Ponta Delgada (1841) e da Sociedade Promotora da Agricultura Micaelense (1843)<sup>12</sup>.

8 Sobre a economia da ilha de São Miguel na transição do século XVIII para XIX, ver: Sacuntala de Miranda, *O Ciclo da Laranja e os “gentlemen farmers” da ilha de São Miguel (1780-1880)*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 1989.

9 Sobre a família de José Caetano e as suas alianças familiares, ver: Rodrigo Rodrigues, *Genealogias de São Miguel e Santa Maria*, DisLivro Histórica, Lisboa, 2008.

10 Desses dezoito filhos, destacaram-se André, José e Ernesto do Canto, figuras notáveis da cultura açoriana da segunda metade do século XIX. Receberão ainda destaque neste artigo as filhas Emília do Canto, por ser casada com João Silvério, e Inês do Canto, por seu pai ter-lhe trazido um presente muito especial da viagem, como veremos mais adiante.

11 Sacuntala de Miranda, op. cit., p. 33.

12 Para uma nota biográfica mais detalhada, ver: Carlos Guilherme Riley, «José Caetano Dias do Canto e Medeiros», *Enciclopédia Açoriana*, <http://www.culturacores.azores.gov.pt/ea/pesquisa/Default.aspx?id=1275>.





João Silvério Vaz Pacheco de Castro (1810-1900), também natural de Ponta Delgada, foi um rico terratenente e o último administrador dos vínculos familiares. Casou-se, a 23 de maio de 1838, com Emília do Canto, filha de José Caetano, com quem tinha viajado pela Europa meses antes. Foi também fundador da Sociedade Promotora da Agricultura Micaelense (1843), juntamente com seu sogro José Caetano e o cunhado José do Canto, e um dos mais íntimos colaboradores na obra de valorização agrícola e florestal micaelense realizada no século XIX.

### **Um *Grand Tour* pouco convencional**

Poderá ter sido o exemplo do filho André do Canto, que voltara de uma viagem pela Europa em 1836, e em honra do qual o progenitor dera um baile celebrando o feliz regresso<sup>13</sup>, que eventualmente entusiasmou José

---

13 Maria Filomena Mónica, op. cit., p. 34.

Caetano a empreender também o seu périplo europeu. O certo é que apenas alguns meses decorridos, partiria José Caetano na jornada que o levou à «Inglaterra, Paris e mais alguma parte por onde viajar», como está registado na meia dúzia de linhas que funcionam como de proêmio ao seu Diário de Viagem<sup>14</sup>.

Note-se que José Caetano teria um percurso totalmente pré-estabelecido para a viagem, como se pode inferir por aquelas primeiras linhas iniciais, onde apenas a Inglaterra e Paris são referidas como destino definido e o resto é deixado ao acaso. Por outro lado, o próprio diário é apenas iniciado a meio da empresa, a 9 de maio de 1837, quando já está em Londres, cinco meses após a partida da ilha de São Miguel, a 2 de dezembro do ano anterior. Também João Silvério, à semelhança do seu parente e amigo, não registou a viagem desde o início, tendo apenas principiado a escrita do seu diário, a partir de 27 de abril de 1837. É a partida de Lisboa para a Inglaterra que desencadeia a escrita de ambos os diários, e não fora as cartas escritas por José Caetano a sua mulher, entre dezembro de 1836 e abril de 1837, não teríamos conhecimento dos primeiros momentos da viagem, nomeadamente em relação à partida da ilha de São Miguel, à viagem de barco para Lisboa e à estadia nesta cidade.

Foi no patacho *Eugénia*, que José Caetano e João Silvério deixaram a ilha de São Miguel com destino a Lisboa, seu primeiro ponto de paragem, tendo permanecido nesta cidade cerca de cinco meses, até 27 de abril de 1837, data em que embarcaram no vapor *Manchester* em direção à Inglaterra, onde chegaram após quatro dias.

A primeira cidade inglesa que abordaram a 1 de maio foi Falmouth, na Cornualha, que visitaram e cujo porto marítimo impressionou a ambos os viajantes, ao fazer-lhes recordar a lagoa das Furnas: «Logo ao amanhecer viemos para cima a fim de gozar da bella vista da terra, que nos encantou; o porto é formado pela natureza, e tem uma extensão talvez de duas lagoas das Furnas, e as suas margens e collinas à roda sam tão parecidas com as daquella, que me excitaram uma fortissima saudade da minha cara pátria»<sup>15</sup>.

Continuaram depois a viagem ao longo do Canal da Mancha, até à embocadura do Rio Tamisa que subiram, desembarcando em Londres a 4 de

14 José Caetano Dias do Canto e Medeiros, «Diário de Viagem», *Insulana*, XXVI/XXVII (1969-1970), p. 159.

15 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, *Diário da Viagem que João Silvério Vaz Pacheco de Castro fez em 1837 em companhia de José Caetano Dias do Canto e Medeiros pela Europa de Lisboa para diante*, [Manuscrito inédito. Coleção particular].

maio, tendo no dia seguinte procurado William H. Ivens<sup>16</sup>, intermediário local do negócio da laranja produzida na ilha de São Miguel e que os ajudou a arranjar alojamento na capital inglesa.

José Caetano e João Silvério, durante a sua estadia em Londres, aproveitaram para conhecer a cidade, visitando, entre outros locais, os museus de Madame Tussaud e Britânico; o Diorama; os teatros de Drury Lane e de Convent Garden; os jardins de St. James Park e Regent Park; a Catedral de São Paulo; o Palácio de St. James e a Torre de Londres; a Bolsa de Valores e o Banco de Inglaterra; e a zona das docas, com o seu movimentado porto. Visitaram ainda os bazares Pantheon e Soho; o Cigarre Divan (que José Caetano descreve como a casa onde se fuma); e a famosa Burlington Arcade. Houve ainda tempo para incursões aos arredores da capital inglesa, como o Castelo de Windsor, o Castelo de Lord Norfolk, o palácio e parque do Duque de Richmond, e, ainda, a Ascot, onde assistiram às famosas corridas de cavalo. Segundo João Silvério, «as Corridas foram cinco, e tudo o mais como em Epsom, só com a diferença, que, como o Campo era todo chão, e plano, não se gosava d'uma perspectiva tão vasta e bonita»<sup>17</sup>.

Curiosa é a visita a um estabelecimento de venda de carruagens, que impressiona José Caetano pela sua grande dimensão (que é comparada à do Campo da Conceição, atual Largo Mártires da Pátria, em Ponta Delgada) e que ele vai descrever do seguinte modo: «Esta casa há-de ter o tamanho do campo da Conceição, tem quatro andares com o do pavimento, todos os sobrados são tidos em colunas de ferro; os sobrados são todos forrados de chapas de chumbo, para as rodas das seges não fazerem dano à madeira; é todo estucado, tem muitos claustros com tectos de vidros, para dar luz ao imenso edifício e serve para quem quer vender. Há ali vários Caixeiros em um grande escritório, cada um incumbido da venda dos diferentes objectos»<sup>18</sup>.

José Caetano também faz notar, no seu Diário, que, na Inglaterra, a natureza florescia mais tarde do que na ilha São Miguel, e que, ao contrário das mulheres micalenses e lisboetas, as inglesas não tinham o costume de ficarem à janela: «Nos dias 9 e 10 de maio, fez muito frio e choveu neve por umas poucas de vezes; e também agora é que as árvores vêm começando a

---

16 William Hartfield Ivens, filho de William Ivens, comerciante inglês estabelecido na ilha de São Miguel, e de sua primeira mulher Elizabeth Flora Hickling.

17 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

18 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXVI/XXVII (1969-1970), p. 173.

sua rebentação, quando na nossa bela Ilha começa a rebentação no mês de Março. [...] Também tenho notado que nunca se vê ninguém pelas janelas, apesar de ser uma cidade tão grande, uso bem diferente de Lisboa, onde sempre vêem pelas janelas»<sup>19</sup>.

Tendo sempre em mente os seus negócios, José Caetano toma nota de um jantar com um britânico envolvido no comércio da laranja micaelense: «um senhor Loel, homem rico e um dos primeiros fruteiros de Londres e amigo há muitos anos do Ivens, e para quem este faz quase toda a fruta de S. Miguel, tinha-me convidado para ir cear com ele no dia da Feira [de Greenwich]»<sup>20</sup>. Segundo João Silvério, desceram «para um Cáes particular, pertencente ao Snr. Loel, onde todo este dia esteve a embarcar gente para a feira, alli é o Cáes da Laranja»<sup>21</sup>.

A 13 de junho, os dois viajantes açorianos, agora na companhia de William H. Ivens e de sua mulher, deixaram a Inglaterra a caminho da França, passando pela Ilha de Wight, a caminho do território francês. Segundo João Silvério, ali fizeram «um giro de dezouto milhas, correndo pelo o Oeste e grande parte da costa do Sul da Ilha, que offerece as mais bellas perspectivas»<sup>22</sup>, apercebendo-se de certas semelhanças entre aquela ilha e a sua terra natal, dizendo que «os Campos sam todos povoados de bonitos Arvoredos, divididos em cerrados como em S.Miguel, uns cultivados, e outros de formossissimas Pastagens»<sup>23</sup>. Já José Caetano refere como «os seus bois têm muita semelhança aos nossos»<sup>24</sup>.

Três dias depois, e após terem passado por Southampton, embarcaram no vapor *Monarch* em direção a Havre de Grace. Lá chegaram na manhã de 17 de junho e partiram logo para Ruão, onde aproveitaram para visitar algumas igrejas, a Galeria de História Natural e a Casa da Justiça.

Finalmente, seguiram para Paris na madrugada do dia 19 de junho. Durante o trajeto, João Silvério nota que os franceses são um «traste que não pode comparar com os Ingleses, tanto na construcção, como no asseio»<sup>25</sup>. No entanto, as ruas encontravam-se «bordadas de bellas arvores d'um lado

---

19 Ibidem.

20 Ibidem.

21 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

22 Ibidem.

23 Ibidem.

24 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXVI/XXVII (1969-1970), p. 191.

25 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

e outro lado»<sup>25</sup>. Após onze horas de viagem, chegaram ao Hotel dos Embaixadores, em Paris, onde se alojaram.

O primeiro dia na capital francesa começou com uma visita a um conterrâneo micaelense, José Pereira Botelho<sup>26</sup>, que ali se encontrava a cursar medicina, com o intuito de este os ajudar a alugarem uma casa.

Os dias seguintes foram dedicados a visitar os monumentos da cidade, como a Catedral de Notre-Dame, descrita como sendo de «grande altura, porem os corredores dos lados o não sam tanto, e tem por cima das suas abóbedas outra galeria com segunda abóboda; toda a Igreja no gosto gothico com grande trabalho nas pedras, e os tectos cobertos com laminas de chumbo; no Frontespicio tem duas grandes Torres de duzentos e tantos pés d'altura, onde subimos, d'alli vêe-se toda a cidade»<sup>27</sup>; a Bolsa «magnifico Edificio destinado ao Comercio, a sua forma é um quadrado perfeito, uma Columnata d'uma prodigiosa altura o cerca no exterior, e sobre esta se vêe uma continuação de Baixos Relevos, no interior ha um gradissimo Sallão no primeiro pavimento, todo ornado de Columnas e d'excellentes Pinturas, que é o lugar das negociações de Fundos, por um lado do Sallão ha uma bella Escadaria, que conduz a uma Galaria, que o circunda; onde os Espectadores podem ver o Jogo, que se faz em baixo; em fim todo este Edificio é d'uma magestade, grandeza, e perfeição extraordinária»<sup>28</sup>; o «Museu d'Antiguidades Egypcias, antigamente chamado de Carlos decimo, e do Naval, ambos estes estam no Palacio do Louvre, Obra magestosa e verdadeiramente digna do titulo de Palacio Real»<sup>29</sup>; ou o Museu de História Natural, que encantou João Silvério por ser «muito melhor do que o de Londres, e está por melhor ordem»<sup>30</sup>.

Foi nesta cidade que João Silvério assistiu a uma procissão, onde viu um grupo de alunas acompanhadas por suas mestras, sobre as quais fez uma interessante comparação com as tradições religiosas micaelenses, dizendo que «assistiu á festa uma grande ranchada de Raparigas d'Escolas, todas vestidas uniformemente, acompanhadas pelas Mestras, que tinham um Habito

---

26 José Pereira Botelho (1813-1896), natural da vila da Lagoa, ilha de São Miguel. Médico pela Faculdade de Medicina de Paris. Foi membro da Junta Governativa da Maria da Fonte, da Sociedade dos Amigos das Letras e das Artes e da Sociedade da Agricultura Micaelense. Durante perto de 20 anos foi procurador à Junta Geral do Distrito de Ponta Delgada.

27 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

28 Ibidem.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

parecido com o das nossas Freiras. Esquecia-me de dizer, que a maneira d'encerrar o Senhor era mui diferente da nossa»<sup>31</sup>. Decidiram, uma noite, ir à Ópera de Paris, onde para além de admiraram as decorações do edifício apreciaram a presença do Luís Filipe de Orleães, rei dos Franceses, que ali se encontrava acompanhado pela família real. Tiveram também o cuidado de visitar algumas das principais fábricas da cidade, como a de espelhos ou a das tapeçarias Gobelins, e, ainda, diversas casas de fazendas. Foi em Paris que José Caetano resolveu ser retratado por Édouard Pingret (1785-1869), conhecido pintor e gravador francês<sup>32</sup>.

Na capital francesa, José Caetano também visitou uma Casa de Expostos, «edifício grande e aseado; tinha 300 [crianças]; estavam todos em caminhas muito limpas e lavadas; os berços são como barras de ferro, e todos com suas cortinas brancas, com vários quartos aonde estavam em diferentes repartições; havia bastantes mulheres para os tratar»<sup>33</sup>. O interesse por esta obra de assistência explicar-se-á por ter sido administrador da instituição congénere de Ponta Delgada, cargo que exerceu enquanto Provedor do Concelho desta cidade micaelense.

Visitaram, igualmente, os arredores da capital francesa, percorrendo os palácios de Versailles e de Saint Cloud. Não puderam visitar o palácio de Versailles, que se encontrava encerrado naquele dia, logrando apenas ver os jardins, sobre os quais José Caetano escreveu que «têm sete léguas de circuito, todos murados e todos têm grupos de figuras, representando história da fábula; têm muitas figuras de mármore, muitas casas de recreio»<sup>34</sup>, e João Silvério diz que «que ninguém seria capaz de dar uma descrição exacta das bellezas e grandezas d'este Jardim, onde se acha reunido tudo, quanto uma imaginação fecunda pode imaginar de bello, agradável, e grande, tudo tem o cunho do Reinado do Grande Luiz, que o edificou»<sup>35</sup>. Em Saint Cloud foram ver o parque, a cascata e o palácio, que era o preferido de Napoleão, e sobre o qual ambos os viajantes realçam a elegância e beleza da arquitetura.

Quase um mês após a chegada a Paris, a 21 de julho, José Caetano e João Silvério dirigiram-se para Bruxelas, e hospedaram-se no Hotel de La Paix. Na capital belga, visitaram a catedral, que deixou João Silvério deslum-

---

31 Ibidem.

32 O quadro, pintado a óleo sobre tela, encontra-se ainda hoje na posse dos descendentes de José Caetano.

33 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXIX/XXX (1972-1974), p. 134.

34 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

35 Ibidem.



brado, descrevendo-a como um «vasto Edifício Gothico, cujo exterior esta todo corcomido por effeito da velhice, notei n'esta grande Egreja, cousa, que não tinha visto n'alguma outra, bem como em cada Nave voltada para o corpo da Egreja se vêe uma Figura collossal, representando Nosso Senhor Jesus Christo, sua Mae, Maria Sanctissima, e os doze Apostolos; estas quatorze Figuras sam bellas»<sup>36</sup>; bem como a Câmara dos Pares, a Câmara dos Deputados e o Palácio do Príncipe de Orange, que espantou os viajantess pela sua simplicidade exterior e riqueza interior.

Como curiosidade, mencione-se que, durante a estadia na Bélgica, José Caetano faz uma curiosa anotação no seu diário, reclamando da qualidade das águas locais, escrevendo «que depois que saí de S. Miguel, só bebi água boa em Sintra e já estou suspirando pela água da minha querida Pátria»<sup>37</sup>.

A 26 de julho, partiram para Antuérpia, capital da Flandres belga, onde visitam a Catedral de Notre-Dame que, nas palavras de João Silvério, era um «templo respeitável pela sua grandeza e riqueza das suas pinturas, dos seus retábulos todos em mármore, e pelo tamanho e arquitectura gótico»<sup>38</sup>, e as igrejas de São Carlos Borromeu, de Santiago e de São Paulo. Também foram «ver as dockas mandadas construir por Napoleão, [que] sam grandes e de bastante fundo, e tinham um grande número de navios, que estavam a carregar e descarregar, porque Anvérs pela sua posição e porto é o mais mercantil da Belgica»<sup>39</sup>; e, ao passarem junto ao rio Escala, viram «mergulhar uns homens que andavam tirando coisas de uma fragata que havia muitos anos ali afundado»<sup>40</sup>, embarcando então num bote para melhor verem esta operação que muita curiosidade lhes suscitou.

Dois dias depois, a 28 de julho, partiram para a atual Alemanha, para a cidade de Aachen (ou Aix-la-Chapelle, em francês), a capital de Carlos Magno, Rei dos Francos e primeiro Imperador do Sacro Império Romano. A Câmara Municipal e a Catedral foram dos locais eleitos para serem visitados, referindo João Silvério que, nesta última, «em frente da Capella Mór está n'esta Galaria a Cadeira de Carlos Magno, toda feita de Pedras lisas de Marmore branco sem ser pollido, sobre uns poucos de degraus da mesma Pedra, sobre esta Cadeira se teem coroado trinta Imperadores da Allema-

---

36 Ibidem.

37 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXXI/XXXII (1975-1976), p. 57.

38 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

39 Ibidem.

40 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXXI/XXXII (1975-1976), p. 65.

nha»<sup>41</sup>; e, também, as fontes termais, que aquele compara com as da sua ilha natal, explicando que a «agua d'uma Carranca de Ferro fundido, é quente, e tem um gosto parecido com a da Caldeira d'Agua clara das Furnas»<sup>42</sup>.

João Caetano e João Silvério não se demoraram em Aachen, tendo continuado viagem, no mesmo dia em que chegaram, agora em direção à Holanda tendo chegado a 30 de Juho à cidade de Roterdão. Ali entraram na principal igreja e dela é dito que «é protestante e é grande e tem um grande órgão e o maior que tenho visto»<sup>43</sup>. Demoraram-se nesta cidade apenas dois dias, saindo depois em direção a Amsterdão, com breves paragens em Haia e Leiden.

A 3 de agosto, entravam na capital holandesa. Aqui, depois de resolvido o problema dos passaportes, foram visitar alguns locais de interesse, como o Arsenal da Marinha, o Palácio Real, a Igreja Nova (Nieuwe Kerk) e o Museu de Pinturas (Rijksmuseum), do qual é dito possuir uma boa coleção de quadros da Escola Flamenga.

Ao entrar numa loja em Amesterdão, José Caetano viu coisas «muito curiosas, e entre elas foi uma casa com uns poucos quartos com bonecas e tudo quanto se precisa em uma casa e o trem de chá era de prata»<sup>44</sup>, o que o levou a lembrar-se de um pedido feito pela filha Inês do Canto, então uma criança com seis anos, levando-o ali a adquirir a boneca que ela tanto desejava.

Dois dias depois, a 5 de agosto, José Caetano e João Silvério deixavam Amsterdão, partindo para Hamburgo, num navio a vapor que levou quarenta e oito horas a chegar ao seu destino. Aí foram encontrar os irmãos Amâncio, Caetano e Simplício Gago da Câmara, filhos de uma irmã de José Caetano. Na cidade, entre outros locais, visitaram o Teatro da Opera, que para João Silvério era de «uma sofrível grandeza, tem quaro ordens de camarotes, que sam construidos de maneira que não tem Collumnas ou Pés direitos, em que s'apoiem no interior, o que dá ao Theatro um grande desafogo, a orchestra tem bastantes Musicos, e é muito soffrível»<sup>45</sup>.

O desejo de regressarem a casa levou José Caetano e João Silvério a partirem de Hamburgo a 12 de agosto, em direção a Londres, onde pretendiam

41 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.

42 Idem

43 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXXI/XXXII (1975-1976), p. 74.

44 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXXI/XXXII (1975-1976), p. 85.

45 João Silvério Vaz Pacheco de Castro, op. cit.



Boneca adquirida em Amsterdão para Inês do Canto, hoje na posse de seus descendentes.

apanhar um barco que os levasse de volta à ilha de São Miguel. Chegaram aquela cidade dois dias depois, dirigindo-se imediatamente ao escritório de William H. Ivens, esperando encontrar «navio pronto, para sairmos de quatro ou cinco dias»<sup>46</sup> em direção à terra natal, mas tal não foi possível e apenas em setembro conseguiriam empreender a desejada viagem de retorno.

Partiram então de Portsmouth, no dia 3 de setembro, às oito horas da manhã, a bordo da chalupa *Fanny*, trazerem consigo as suas bagagens e mais aquilo que haviam comprado ao longo da viagem para adorno de suas casas. Chegaram a Ponta Delgada a 24 de setembro, onde desembarcaram ao meio-dia, muito debilitados pelas péssimas condições em que decorrera a viagem, mas felizes por finalmente abraçarem a família.

---

46 José Caetano Dias de Medeiros e Canto, *Insulana*, XXXI/XXXII (1975-1976), p. 96.

## Conclusão

Em finais de 1836, os morgados José Caetano e João Silvério decidiram empreender uma viagem pela Europa, numa altura em que em Portugal os movimentos liberais tinham acalmado e a guerra civil terminado. Partiram com um plano de viagem com linhas muito gerais, apoiado em três destinos principais: Lisboa, Londres e Paris. Todos os outros locais por onde passaram foram apenas paragens mais ou menos necessárias nos itinerários entre aquelas três cidades, ou que representaram desvios voluntários feitos para servir interesses económicos de prospeção de mercados para os seus negócios. Na viagem, nem o lazer nem os negócios foram descurados: Se, por um lado, José Caetano e João Silvério procuraram conhecer os mercados para os quais se exportava laranja micalense e os indivíduos relacionados com aquele negócio, também é verdade que não se privaram de ter uma vida sociocultural ativa, visitando museus e monumentos, assistindo a espetáculos e participando em eventos sociais, como bailes ou corridas de cavalos. Apesar de o *Grand Tour* de José Caetano e João Silvério não ter sido, pelas razões apresentadas no início deste texto, o tradicionalmente empreendido pela *gentry* inglesa ou pelas elites norte europeias da época, podemos, no entanto, concluir que aqueles se enquadram perfeitamente no perfil dos *grand touristes*, pelas visitas culturais e atividades sociais que realizaram, em tudo muito semelhantes ao que era típico daquele tipo de viajantes. Em suma, se não foi o *Grand Tour* que um *gentleman* inglês poderia ter realizado, foi aquele que qualquer *gentleman farmer*, membro da elite micalense cultivadora e exportadora de laranja, iria, sem sombra de dúvidas, concretizar.

## TURISMO E ROMANCE NA LITERATURA POPULAR COR-DE-ROSA TENDO POR CENÁRIO A ILHA DA MADEIRA

Aline Bazenga

Universidade da Madeira / CLEPUL/CIERL-UMa

### Introdução

Este trabalho, que resulta da participação no projeto de investigação *Discourses, gender and identity in a corpus of popular romance fiction novels on the canaries and other atlantic islands*<sup>1</sup>, centra-se nas experiências turísticas ficcionais e na visão encenada de paisagens da Ilha da Madeira, em três romances de literatura popular cor-de-rosa, em língua inglesa - *Pride of Madeira* (1977), de Elizabeth Hunter, *The Silver Tree* (1978), de Katrina Britt e *Illusions of love* (1990), de Sally Wentworth.

Tendo por objetivo a análise das representações da ilha da Madeira, mais precisamente dos seus ambientes naturais enquanto componentes da atração turística, o texto inclui, a anteceder as considerações finais, duas seções. A primeira, de natureza teórica, expõe, por um lado, alguns conceitos que têm vindo a ser elaborados nas áreas de investigação em Literatura Popular Romântica e, por outro, em Turismo. Quanto à segunda, analisa as “cronotopias”<sup>2</sup> – experiências turísticas vistas como unidades de espaço e

---

1 Projeto internacional (FFI 2014-53962-P), coordenado por María Isabel González-Cruz, da Universidade de Las Palmas de Gran Canaria (ULPGC, Espanha), e ainda em curso (01/01/2016-31/12/2019).

2 Conceito proposto por Bahktin, como uma unidade de análise do texto literário, que privilegia as representações das categorias espaço-temporais. Cf. Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, University of Texas

tempo e que incluem os seus observadores/experenciadores, as personagens-turistas – nos três textos selecionados.

### 1. Breve fundamentação teórica

A Literatura Popular cor-de-rosa, subestimada como subgénero literário, e marginalizada por não corresponder aos padrões estéticos e eruditos da grande Literatura, é muito popular, atraindo sobretudo um público feminino<sup>3</sup>. Como afirma Sánchez-Palencia, trata-se essencialmente de “un tipo de literatura escrito casi exclusivamente por mujeres, sobre mujeres y para mujeres”<sup>4</sup>.

A ilha da Madeira é o cenário escolhido nos três romances, cujo enredo obedece a um padrão próprio deste tipo de literatura. Deste padrão fazem parte os esforços dos principais protagonistas para se relacionarem, se apaixonarem e obterem um desfecho feliz, geralmente através da celebração do casamento, até que a morte os separe<sup>5</sup>. Em síntese, um romance cor-de-rosa corresponderia ao enunciado “amo-te”<sup>6</sup>, um ato de fala performativo, que perpetua um modelo patriarcal, no qual o par romântico é caracterizado pela submissão feminina e pela dominação masculina. Os personagens envolvidos na história de amor podem partilhar a mesma nacionalidade, como em *Illusions of love* e *Pride of Madeira*, ambos britânicos, ou não, como em *The Silver Tree*, onde o herói é de nacionalidade portuguesa. Nos três romances estamos perante uma heroína britânica que visita a ilha de Madeira, para uma breve estadia de lazer, embora esteja subjacente e não claramente afirmado o propósito de “encontrar um marido”.

O facto do cenário ser uma ilha favorece o desenvolvimento da narrativa. Ela permite instaurar uma virtualidade, sob a modalidade do desejo. A ilha faz crescer o “desejo de ilha”, uma vez que:

---

Press. Slavic Series, 1981.

3 Laura Vivanco, *For Love and Money. The Literary Art of the Harlequin Mills and Boon Romance*. [S.I.]: Humanities-Ebooks, 2011; Laura Vivanco, «Feminism and early twenty-first century Harlequin Mills & Boon romances», *The Journal of Popular Culture* 45(5) (2012), 1060-1088.

4 Carolina Sánchez-Palencia, *El discurso femenino de la novela rosa en lengua inglesa la mujer como protagonista*, Cadiz, Universidad de Cadiz. Servicio de Publicaciones, 1997, p. 33

5 Laura Vivanco e Kyra Kramer, «There Are Six Bodies in This Relationship: An Anthropological Approach to the Romance Genre», *Journal of Popular Romance Studies*, 1.1 (2010), disponível em: <http://jprstudies.org/2010/08/there-are-six-bodies-in-this-relationship-an-anthropological-approach-to-the-romance-genre-by-laura-vivanco-and-kyra-kramer/>

6 Lisa Fletcher, *Historical Romance Fiction: Heterosexuality and Performativity*. Burlington, VT, Ashgate, 2008.



“(…) dans une île, rien n’ est comme ailleurs. (...) Les systèmes touristiques insulaires sont originaux car essentiellement fondés sur l’attrait d’un vieux mythe territorial qui reprend de l’usage: celui de l’île paradisi, (...) de l’île considérée comme un lieu extraordinaire car placé hors de la marche irréductible du temps”<sup>7</sup>

E o “desejo de ilha” - que é próprio de ilha, a ilha que o irradia - transforma-a, na literatura numa paisagem simbólica<sup>8</sup>: objeto de simbolização, o cenário não é apenas um objeto de consumo visual – na perspetiva do turista que nele se movimenta – mas também o lugar que gera significações culturais, formas de ver o mundo mediadas pela experiência subjetiva humana<sup>9</sup>, de entre elas as relacionadas com o amor romântico, que pode acontecer e acontece.

O fenómeno turístico está relacionado com a experiência e “la creación de experiencias positivas constituye la verdadera esencia del turismo”<sup>10</sup>. Tal como o Turismo é um conceito vasto e complexo, também a experiência turística é de natureza multidimensional (dimensões percetiva, cognitiva e emotiva, etc). Ela envolve processos de glorificação espaço-temporal<sup>11</sup>. Trata-se de atrair o outro para o fazer deslocar-se para um “espaço-outro”, uma representação de um espaço ou uma “heterotopia”, conceito desenvolvido por Foucault, em “Des espaces autres”<sup>12</sup>. Ora, a ilha da Madeira, enquanto espaço insular, com contornos definidos pelo mar que a envolve, é referida como “Ilha dos Amores”, “o Recanto do Paraíso”, “a Flor do Oceano”, “a Pérola do Atlântico” e sobretudo como um “jardim”, “o jardim flutuante do Atlântico”. A elaboração histórica de uma paisagem cultural deste tipo, ou o mito de ilha-jardim, assenta na representação do meio natural como jardim edénico, na sua origem paradisíaca, e tem por base documental um impor-

---

7 Françoise Péron, «Fonctions sociales subjectives des espaces insulaires (à partir de l'exemple des îles du Ponant)», *Annales de Géographie*, 644 (2005), 424, 426)

8 Gary Backaus, «The Problematic of Grounding the Significance of Symbolic Landscapes», in Gary Backaus e John Murungi (eds). *Symbolic Landscapes*, Springer, 2009, pp. 3-31

9 Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*, University of Wisconsin Press, 1998.

10 Marissa Gabriela Gama Garduño e Héctor Favila Cisneros, «Una aproximación a la experiencia turística desde la Antropología del Turismo: una mirada mutua al encuentro entre turistas y locales», *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol.16, Nº1 (2018), 198.

11 José Manuel Figueiredo Santos, *Turismo. Mosaico de sonhos. Incursões Sociológicas pela cultura Turística*, Lisboa, Colibri, 2007.

12 Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, t. IV (1980-1988), Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines », 1994 [1984], pp. 752-762.

tante arquivo de relatos de viagens, crónicas, obras historiográficas, romances, poesia, cancionero popular, lendas, tradições, cartazes e documentos de propaganda turística<sup>13</sup>.

Assim, e retomando o conceito de “heterotopia”, a Madeira, ilha-Jardim, enquadra-se numa heterotopia feliz, uma vez que o jardim representa, desde a <sup>14</sup>Antiquidade “une sorte d’hétérotopie heureuse et universalisante”<sup>15</sup>. O turismo na Ilha da Madeira esteve, desde o seu início, sempre ligado ao clima e à beleza da paisagem. A sua atratividade, enraizada na natureza, tem vindo a ser desenvolvida a partir das experiências positivas dos visitantes face aos ambientes naturais que a ilha dispõe.

Por fim, e uma vez que os três romances são escritos em inglês, merece ser mencionado o domínio britânico exercido na atividade turística na Madeira quase até à 2ª guerra mundial. Como observa Marques da Silva:

(...) os ingleses apossam-se de todas as operações que a atividade turística envolve: o estabelecimento e exploração de hotéis ou quintas para alugar, as agências de viagens, as companhias de navegação, os fornecimentos de carvão à navegação<sup>16</sup>

A escolha da ilha da Madeira como cenário neste tipo de literatura em língua inglesa poderá estar relacionada com estes factos da sua história socioeconómica: não só estamos perante um destino turístico como também o desenvolvimento do Turismo na ilha se deve em grande parte à comunidade britânica.

13 José Eduardo Franco, «Nacionalidade e Regionalidade: processos de mitificação e estruturação identitária (o caso da nacionalidade portuguesa e da regionalidade na Madeira)», *Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico*, nº1 (2009), 73-80.

14 Para aprofundar a história do Turismo na Madeira, ver Noémi Marujo, «O Desenvolvimento do Turismo na Ilha da Madeira», *TuryDes (Revista de investigación em Turismo y desarrollo local*, Vol.6, nº15 (2013), disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/259345505\\_O\\_Developimento\\_do\\_Turismo\\_na\\_Ilha\\_da\\_Madeira](https://www.researchgate.net/publication/259345505_O_Developimento_do_Turismo_na_Ilha_da_Madeira) e Cristina Sofia Andrade Perdigão, *O Turismo na Madeira. Dinâmicas e Ordenamento do Turismo em Territórios Insulares*, Dissertação de Doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Arquitetura, 2017.

15 Michel Foucault, 1994 [1984], *Dits et écrits: 1954-1988*, t. IV (1980-1988), Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines », p. 756.

16 António Ribeiro Marques da Silva, «Os inícios do Turismo na Madeira e nas Canárias. O domínio Inglês», *Actas do II Colóquio Internacional da História da Madeira*, Funchal, 1990, p. 474.

## 2. Análise: Experiências turísticas ficcionais na ilha da Madeira

Nesta secção, a produção de um discurso turístico – ou a construção pelo discurso da imagem da Madeira como um destino turístico – na ficção romântica é analisada a partir de dois planos. O primeiro contempla a descrição de experiências turísticas dos protagonistas nos seus percursos de lazer (2.1). O segundo (2.2) fornece indícios de que a ilha da Madeira é um lugar pitoresco, onde vale a pena deslocar-se para visitar. A construção da atratividade da ilha realiza-se através de um processo de *language*.

### 2.1 Itinerários

A análise terá em conta três “cronotopias”, uma por cada romance, e todas com distintas configurações. Cada cronotopia corresponde a um circuito turístico, um percurso pitoresco digno de constar num *Guide Bleu* sobre a ilha da Madeira. Roland Barthes define pitoresco como “(...) tout ce qui est accident. (...) Seuls la montagne, la gorge, le défilé et le torrent peuvent accéder au panthéon du voyage (...) ils semblent soutenir une morale de l'effort et de la solitude”<sup>17</sup>. A ilha da Madeira, pela sua orografia muito acidentada ilustra este conceito e fornece vários candidatos naturais ao atributo de “pitoresco”. Para além do itinerário, com referências a localidades, indexadas ao plano do real, as cronotopias incluem ainda as descrições das experiências dos personagens que se deslocam. Assim, em cada cronotopia:

“The movement from one place to the next is the object of a description, which may be more or less effective, but is always centred on the experience of the traveller” (...) jumping from one place to the next, as the idea of distance is reproduced mentioning the time spent in travelling”<sup>18</sup>

#### • *Pride of Madeira, 1977*

Neste romance, a heroína, Candida Mansell, está hospedada em casa de Matthew Heron, um inglês que vive na Madeira há muito tempo, em Machico. Candida vem à Madeira por motivos de saúde (“I came here to convalescence”, p.16) e acaba por se apaixonar pelo seu anfitrião. Como esperado,

---

17 Roland Barthes, «Guide Bleu», in *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, 113-4.

18 Antelmi, Donella e Francesca Santulli, «Travellers' memories: the image of places from literature to blog chatter», *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol.10, Nº 4, Special Issue (2012), 18.

o romance entre os dois protagonistas tem um desfecho feliz (“his fingers found the line of her spine and he smiled at her. ‘A beautiful flower, the love of my lyfe – you, my darling. The pride od the Pride of Madeira”, p. 190).

Um dos seus passeios turísticos leva-a ao Funchal e à Ponta do Sol, passando por Câmara de Lobos, ao longo da costa sul:

(1) “Long before they arrived at Ponta do Sol, Candida wished she had never come” (...) By the time they had reached Câmara de Lobos, the little fishing village made famous by Sir Winston Churchill’s paintings (...)” (p.155)

Num segundo momento, faz um outro itinerário, pelas montanhas até ao Pico do Areeiro:

- (2) a. “We’ll start with Pico do Areeiro” (p.125) (...) and that is was 1810 meters high” (p.130)
- b. (...) as they drove the seven kilometres back to Poiso. ‘There’s a small botanical garden at Ribeiro Frio, nothing like as formal as the one near Funchal” (p. 141)

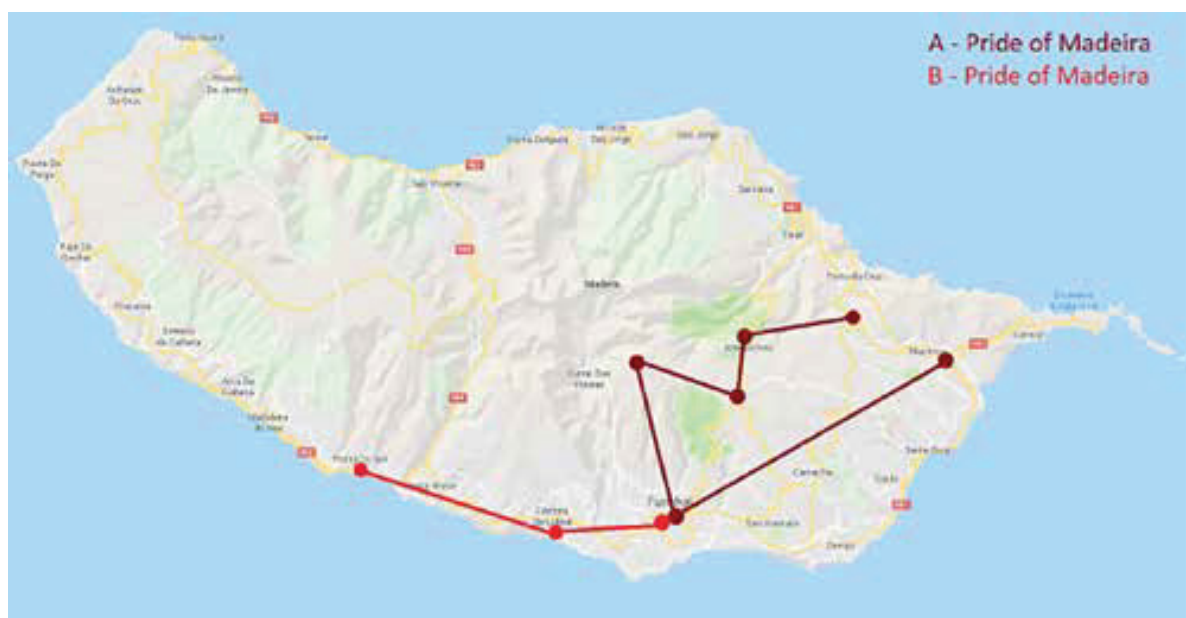


Figura 1. Itinerário turístico em Pride of Madeira, 1977.

A paisagem é descrita de forma dinâmica pela subjetividade do observador e conforme vai surgindo no seu campo de visão. O mar circundante aponta para a vulnerabilidade do espaço insular:

- (3) The sea itself Diane e Alonso had been a bright blue at that time of the day, but she could imagine that it didn't always show such a kindly aspect. There had to be other times when Madeira would feel as vulnerable as a ship at sea with the storms of the Atlantic raging all about her. (ch.2, p16)

A paisagem terrestre é vista também com os seus cambiantes; aos vales profundos da natureza selvagem, em (4), sucedem-se os terraços de bananeiras e de cana de açúcar, em (5), ou a paisagem transformada pelo homem.

- (4) The landscape changed to a few scrubby bushes and some wild, rugged valleys where nothing could live at all. They were above the clouds even, where they had been caught in the creases of the land, and there was nothing but the sky all round them and the jagged rocks” (ch.9, p. 90)

- (5) “From the car Candida could see the growing sugar and the terraced plots of bananas much better than she had been able to do from the scooter. (...) and notice the finer points of the scenery around her. There were the thick mauve stems to the sugar plants, (...); and the massed banana palms, bright green in the sunshine, with their heavy bunches of fruit culminating in a strange, pointed purple flower. (ch.11, p. 108)

• *The Silver Tree, 1977*

Em *The Silver Tree*, Diane, uma jovem inglesa, amiga de Maria de Valmardi, irmã de Alonso, duque de Valmardi, desde o tempo em que ambas frequentaram o mesmo colégio, é convidada a passar umas férias na sua quinta de família (“(...) Maria had enclosed travel tickets to Madeira for Diane to come to the Quinta de Valmardi. Diane must understand that Alonso could not send the tickets as it would not be right for a bachelor to invite a single young woman to his home unaccompanied”, p.6). A narrativa segue o padrão e no seu final ambos, Diane e Alonso, unem-se e serão felizes para sempre (“And as his kisses deepened in passion, she knew that the miracle of Alonso loving her was real”, p.188).

Neste romance, a visitante inglesa inicia o seu itinerário turístico no Funchal, cidade onde está situada a Quinta de Alonso e prossegue pelo Monte, Santana, Santo da Serra, até Machico. Estas localidades são referidas no texto, como indicado em (6), a seguir:

- (6) a. “And we are now in the residential part of Funchal “ (p.17)  
 b. “**Monte** was about two thousand feet up and roughly half na hour’s run in the car from Funchal.” (p.49)  
 c. “Half way to **Santana**, Dwight stopped the car for them to walk a short way to stand on the famous **Balcão**, a natural plateau of rock perched balcony-wise two thousand feet above a great ravine.” (p.50)  
 d. “The woods thick with eucalyptus and Chestnut, added to the beauty of the landscape and mimosa stretched our unbroken as they neared **Santo da Serra**” (p.98)

É possível, assim, graças às referências aos locais por onde passa a protagonista, reconstituir o seu itinerário (Figura 2).

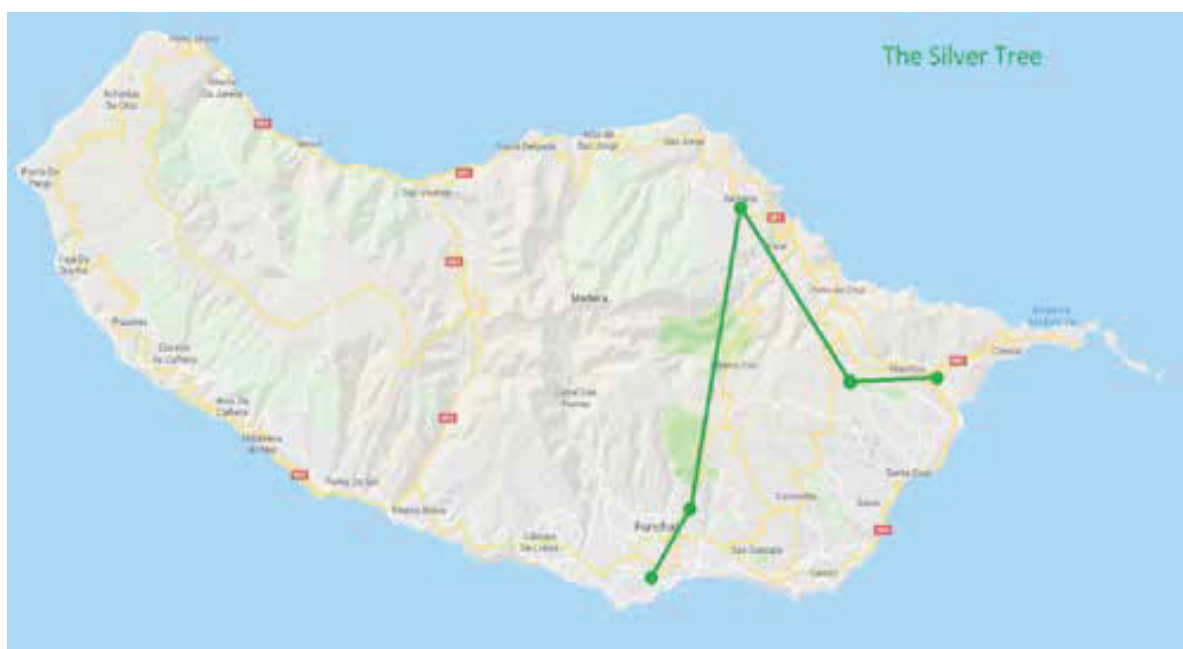


Figura 2 Itinerário turístico em The Silver Tree, 1977.

Para além da natureza e do clima que fazem da Madeira um Jardim, como em (7), a seguir:

- (7) a. “Madeira is about four hundred miles east of the coast of Morocco and is practically the same latitude as Casablanca. It is not, surprising that not only do we have fértil lime-free soil, which is responsible for the abundance of the camélias, but also enjoy a temperate climate. (...) You could say that it is a veritable Garden of Eden” (p.20)



b. “As they neared the town the air pulsated with warmth. Wherever Diane looked, away from sparkling sea, where dim Island were smudges through the haze, falls of bouganvillaea cascaded over garden walls and banana groves in glowing magenta intense and brilliant.” (p. 38)

As descrições que constituem fragmentos, considerados estes como fazendo parte do discurso turístico, incluem apontamentos históricos, relacionados com a presença britânica na ilha da Madeira e do papel desempenhado por esta comunidade no desenvolvimento económico, como em (8a.), e do seu protagonismo no início do seu povoamento, no século XV, com referência à lenda de Machico, em (8b.).

(8) a. “Butter was first made on this Island by a British Merchant in the year 1850. Now it is one of our chief exports.” (p. 93)

b. “I’ve been trying to remembre the legend of Machico. (...) The story goes that a certain Robert Machim, a subject of Edward III, felt in love with a maiden named Ana d’Arfet (...)”.(p.99)

• *Illusions of Love, 1990*

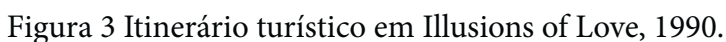
Stella Shelton é a jovem heroína britânica, hospedada no hotel Madeira Palácio, no Funchal. Um dia depois da chegada à ilha da Madeira conhece Christopher Brodey, um empresário inglês residente na ilha (“We’ve lived in Madeira for centuries and have so many interests on the Island that our name is almost a household word”, p.6) no hotel. Graças a este encontro, Stella irá conhecer Lennox Brodey, primo de Cristopher, e ambos se apaixonam um pelo o outro (“(...) Lennox finally put his arm round Stella’s waist and led her away into what promised to be the hottest arranged marriage on record”, p.187).

Christopher convida Stella para dar um passeio pela ilha. A heroína, tal como nos romances anteriores, será também conduzida para uma experiência turística. O seu itinerário começa no Funchal e toma a direção da zona oeste e norte da ilha, passando pelas seguintes localidades: Ribeira Brava, Calheta, Fajã da Ovelha, Ponta do Pargo, Porto Moniz, São Vicente, como referido nos excertos, em (9), a seguir:

(9) a.”My first stop is at Ribeira Brava, that’s along the coast. “(p.72)

b. They set off inland from Calheta, climbing ever higher into the mountainous centre of the Island”(p.84)

- Tal como nas cronotopias turísticas observadas anteriormente, também neste romance é possível desenhar no mapa o itinerário do passeio pela ilha realizado pela protagonista (Figura 3).



(10) There were flowers everywhere: hibiscos, camélias, bouganvil-  
laea, and the feathery golden trails of muskily scented mimosa on  
trees that stood out from the tal, dark cedars and other evergreens.  
The Island is like a garden floating in the sea, she thought (p. 23)

332

- (11) The Island was cut by step-sided ravines, many of them over thousand feet deep. It was scenery on a grand scale, made all the more spectacular because Madeira was such a small Island and there were constant distant views of the sea. (p. 84-5)

ou humanizada, como em (12):

- (12) Our irrigation system on Madeira is famous. We have these little man-made channels called levadas, that carry Spring water from the mountains to every farm, every terrace of crops, every little village. (p.85)

## 2.2 Fenómenos de *Languaging*

*Languaging* é um conceito trabalhado por Gloria Cappelli, que o define como o uso de “foreign words in a text. (...)” e, mais especificamente, como “the uses of local language in tourism material<sup>19</sup>”. Nos três textos em inglês, o recurso a palavras em português, ou portuguesismos, pode ser visto como sendo o resultado de um processo de *languaging*, cuja função sociopragmática é a de fornecer “cor local”, como observado por Boyer e Viallon, para quem este processo consiste em usar “foreign words to provide local colour or to flatter the pseudo-linguistic abilities of the reader”<sup>20</sup>.

A escolha de palavras em português inseridas no texto recai sobre várias categorias: formas de tratamento, como “senhor”, “senhora”, itens relacionados com a cultura local, no plano da música, como “fado”, “bailinho” e da gastronomia, como “bifes de atum”, “caldo verde”, “pudim Madeira”. A seleção de palavras não é provavelmente aleatória. Como observa Graham Dann <sup>21</sup>, “the impressive use of foreign words, but also a manipulation of the vernacular, a special choice of vocabulary, and not just for its own sake”. Outras expressões que cumprem funções pragmáticas, tais como os atos de fala cumprimentar, desculpar-se ou formular pedidos, encontram-se também atestadas. Deles se dão alguns exemplos, em (13)-(15):

---

19 Gloria Cappelli, «Travelling words: Languaging in English tourism discourse», In Alison Yarrington, Stefano Villani e Julia Kelly (eds), *Travels and Translations*, Amsterdam, Rodopi, 2013, 353-374.

20 Marc Boyer e Philippe Viallon, *La communication touristique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

21 Graham M. S. Dann, *The Language of Tourism. A Sociolinguistic Perspective*, Wallingford, CAB International, 1996.

(13) *Illusions of Love*

- a. “Chame uma ambulância” (p. 36)
- b. “minha querida” (p. 186)

(14) *Pride of Madeira*

- a. “Faz favor de sentar se” (p.157)
- b. “Desculpe, senhora” (p.159)

(15) *The Silver Three*

- a. “Bom dia, minha menina” (p. 49)
- b. “Boa noite” (p. 118)

As expressões em português nestes romances em inglês, cujo público-alvo são leitoras preferencialmente de língua inglesa, encontram-se assinalados em itálico. Esta fonte diferenciada funciona, assim, como um dispositivo visual para o leitor, de modo a “to provide a contextualization cue”<sup>22</sup>.

### Considerações Finais

Os romances deste género para além de desempenharem outros papéis, como por exemplo, o de agentes culturais de transmissão de ideologias de género, como observado por Vivanco e Kramer<sup>23</sup>, contribuem também para a difusão de uma imagem estereotipada da ilha da Madeira como um jardim, um paraíso<sup>24</sup>.

As experiências turísticas dos protagonistas constituem um “valor acrescentado” na difusão da ilha da Madeira enquanto destino turístico, com grande tradição. Um lugar que atraiu, no passado, ilustres visitantes, como é referido na literatura, e por Alberto Vieira<sup>25</sup>, em particular, que considera a ilha como a “sala de visitas do Atlântico”.

22 Mark Sebba, «Researching and Theorizing Multilingual Texts», in Mark Sebba, Shahrzad Mahootian e Carla Jonsson (eds.), *Language Mixing and Code-Switching in Writing: Approaches to Mixed-Language Written Discourse*, New York and London, Routledge, 2012, p.6

23 Laura Vivanco e Kyra Kramer, «There Are Six Bodies in This Relationship: An Anthropological Approach to the Romance Genre», *Journal of Popular Romance Studies*, 2010, disponível em: [http://jprstudies.org/wp-content/uploads/2010/08/JPRS1.1\\_Vivanco\\_Kramer\\_SixBodies.pdf](http://jprstudies.org/wp-content/uploads/2010/08/JPRS1.1_Vivanco_Kramer_SixBodies.pdf)

24 María-Isabel González-Cruz, «Love in Paradise: Visions of the Canaries in a Corpus of Popular Romance Fiction Novels», *Oceánide*, Issue 7 (2015), 28-42.

25 Alberto Vieira, «A História do Turismo na Madeira. Alguns dados para uma breve reflexão», *Turismo*, número 0, (2008), 95-118. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/43992341\\_A\\_historia\\_do\\_turismo\\_na\\_Madeira\\_alguns\\_dados\\_para\\_uma\\_breve\\_reflexao](https://www.researchgate.net/publication/43992341_A_historia_do_turismo_na_Madeira_alguns_dados_para_uma_breve_reflexao)

Nestes romances populares românticos, a presença do sujeito/personagem que descreve a sua própria experiência turística torna-se um elemento de persuasão, que implica o leitor, e que favorece a promoção turística da ilha da Madeira. Estas descrições perpetuam imagens da ilha-jardim<sup>26</sup>. Nelas exploram-se estereótipos relacionados com ambientes naturais, com os aspetos mais acidentados e salientes, ou pitorescos, da flora, do relevo, da insularidade, combinados com elementos emotivos, que contribuem para a construção do “desejo de ilha da Madeira”.

---

26 Sobre a importância da imagem do destino turístico, ver Sérgio Dominique Ferreira Lopes, «Destination image: Origins. Developments and Implications», *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol.9, Nº 2 (2011), 305-315.





**A IDENTIDADE SOCIOCULTURAL E LINGUÍSTICA  
MADEIRENSE ATRAVÉS DA MEMÓRIA DA «FESTA»  
E DOS ARRAIAIS RELIGIOSOS E POPULARES  
NO CONTEXTO DAS MOBILIDADES E DO TURISMO**

**Naidea Nunes Nunes**

*Universidade da Madeira/UMa-CIERL*

*Centro de Linguística da Universidade de Lisboa*

**Introdução**

A identidade é uma realidade inseparável da memória que, por sua vez, é constituída pela língua, cultura e/ou tradição, religião e festividades de um povo, sendo cada vez mais um elemento diferenciador importante para a autenticidade dos destinos turísticos regionais e sobretudo insulares, uma vez que o turista, cada vez mais, procura experiências genuínas. Neste contexto, propomo-nos abordar algumas memórias identitárias de migrantes madeirenses no que se refere à sua religiosidade, principalmente às festas do Natal e dos Reis, mas também aos arraiais ou festas populares regionais. A «Festa» madeirense, período que vai de 8 de dezembro (dia de Nossa Senhora da Conceição), com a matança do porco, às festas de Santo Amaro (no dia 15 de janeiro), com o «varrer dos armários», incluindo as «missas do parto» (novenas a Nossa Senhora da Conceição), o Natal, o Fim do Ano e os Reis, tal como os arraiais são cada vez mais realidades turísticas importantes

da ilha da Madeira. Por isso, importa resgatar a genuinidade das tradições e vivências populares madeirenses.

Os migrantes madeirenses recordam com muitas saudades as suas memórias da infância: a pobreza da família, a dureza do trabalho rural, mas também a alegria da «Festa» e dos arraiais. Quando regressam à ilha como visitantes e turistas, vêm à procura dessa realidade ancestral, enquanto vivências da sua identidade. Trata-se de um imaginário histórico, sociocultural e linguístico, do mundo insular que, pelas suas contingências geográficas e orográficas, as dificuldades do isolamento, a dureza da vida e a necessidade de subsistência, fazem da religião e das festas populares, sobretudo do Natal, elementos fundamentais da sua identidade coletiva e individual.

### **Enquadramento teórico e conceptual**

Esta investigação sobre a identidade sociocultural e linguística madeirenses, através dos relatos de memória autobiográficos de indivíduos migrantes, enquadra-se no âmbito do Projeto «Memória – Nona Ilha» do Centro de Estudos de História do Atlântico (CEHA), que tem como principal objetivo recolher relatos de memória sobre a diáspora madeirense. Através da História Oral, «O tempo é reconstrução (sem postular por continuidade cronológica), respondendo às questões contidas no presente. Assim, os relatos orais não devem ser pensados na perspetiva de restituí-los à sua totalidade (a uma totalidade prévia ou restaurada). São fragmentos que devem ser avaliados em sua potência multiplicadora de criar novos significados»<sup>1</sup>. Sobre o trabalho de pesquisa com fontes orais e a narrativa resultante dessa ação, a autora releva o estatuto discursivo dos relatos de memória oral sobre práticas socioculturais, em que o diálogo entre memória, história e identidade sociocultural é fundamental. Quanto à questão dos relatos orais que passam a ser textos escritos, escreve que «a dimensão poética do discurso não deve ser vista como obstáculo ao rigor metodológico». Refere Chartier, que, na trilha de Ricoeur, afirma que os documentos não só dão ‘autenticidade’ ao texto historiográfico, como também «a narrativa deve produzir inteli-

---

1 Regina Beatriz Guimarães Neto, «Historiografia, diversidade e história oral: questões metodológicas». In Montenegro, A. *et al.* *História Oral, Desigualdades e Diferenças*, Editora Universitária, UFPE, Recife, 2012, 15-37, p. 18.

bilidade no ‘dar a ver’ e a ‘contar’ na configuração da arquitetura textual»<sup>2</sup>.

Neste sentido, o método de recolha de dados da entrevista permite que os relatos de memórias individuais deem corpo a narrativas de histórias de vida com vivências significativas no contexto da memória coletiva de um lugar ou região. Gatica<sup>3</sup> menciona Pollak<sup>4</sup>, que escreve: «a situação da entrevistada é, ela mesma, da mesma forma que o escrito autobiográfico, um momento de testemunho e de reconstrução de identidade para a pessoa entrevistada». A memória coletiva tem uma função social e cultural essencial na construção da identidade de um grupo. Gatica<sup>5</sup> cita Todorov<sup>6</sup>: «a representação do passado é constituída não somente da identidade individual – a pessoa enquanto próprias imagens de si mesma, mas também da identidade coletiva». Posto isto, a interconexão da memória social e da identidade enquanto atributos e valores da pessoa são uma realidade determinada pelo grupo ou comunidade de pertença. Deste modo, Gatica<sup>7</sup> conclui que «a consciência [da identidade] se fundamenta num passado compartilhado, e quando evocamos quem somos, estamos também nos referindo a quem queremos ser: “memória, história e identidade se fundem indissociavelmente num mesmo ato” (RIVERO; BELLELLI; BAKHURST, 2000, p. 382)».

Freund<sup>8</sup> explica a importância da partilha de memórias coletivas – experiências, imagens, sentimentos associados a vivências socioculturais específicas de um país, região ou local –, uma vez que o significado e os valores destas experiências na infância e juventude moldam a identidade de um indivíduo, não tendo igual sentido ou valor para quem não as viveu. Diz que «Desde os estudos fundamentais de Hallbwachs, o conceito de memória coletiva foi tornado preciso, especialmente por meio de trabalhos de psicologia cognitiva e social (Bruner, Assmann & Welzer), bem como por meio das novas neurociências (Schacter)»<sup>9</sup>. Afirmar ainda que «Diferentemente da

---

2 *Historiogr.* p. 33.

3 Monica Gatica, «Desigualdades e diferenças: história oral e movimentos sociais». In Montenegro, A. et al. *História Oral. Desigualdades e Diferenças*, Editora Universitária, UFPE, Recife, 2012, 218-230, p. 226.

4 Michael Pollak, *Memoria, Olvido, Silencio: La Producción Social de Identidades Frente a Situaciones Limite*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2006, p. 74.

5 *Desiguald.* p. 228.

6 Tzvetan Todorov, *Los Abusos de la Memoria*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 51.

7 *Desiguald.* p. 228.

8 Alexander Freund, «Migração, memória e identidade: relatos de história oral no contexto de histórias familiares e nacionais». In Montenegro, A. et al. *História Oral, Desigualdades e Diferenças*, Editora Universitária, UFPE, Recife, 2012, 247-258.

9 *Migr.* p. 248.

língua e das formas de convivência e de comportamento externas, os imigrantes não conseguem apreender a memória coletiva de sua nova pátria. De vez em quando, eles terão uma ideia dessa memória coletiva, mas para eles, na maioria dos casos, ela será acessível apenas num plano intelectual, mas não num plano emocional. Em geral, a maioria dos imigrantes se integra econômica e socialmente de uma forma relativamente rápida e bem-sucedida, mesmo que muitas vezes isso exija grandes sacrifícios, sobretudo nos anos iniciais. Mas, até agora, ainda não foi extensamente explorado até que ponto e de que maneira ocorre uma integração às memórias coletivas no país anfitrião»<sup>10</sup>.

De acordo com Freund<sup>11</sup>, o conceito de memória coletiva, no contexto das histórias de vida de migrações, permite responder à questão da identidade, sem a restringir a um indivíduo ou grupo étnico. Pois, a memória identitária é construída de forma narrativa em conjunto com o entrevistador. Salienta que, no caso dos migrantes, a construção da sua identidade é complexa, visto que estão entre dois países, línguas e culturas, nos quais desenvolvem a sua identidade, havendo a convergência de diferentes memórias coletivas. É o que acontece com os nossos informantes, entre a Madeira e a França, a África do Sul, o Canadá e a Venezuela. Sobretudo no caso da Venezuela, houve e, hoje, é evidente, com o regresso de muitos migrantes de primeira geração e (luso-)venezuelanos, o intercâmbio transcultural e a mudança sociocultural em curso na ilha. Freund<sup>12</sup> sublinha que «o conceito de memória coletiva é significativo para que se possa compreender melhor as experiências de migração», através da «pesquisa empírica de memórias coletivas». Assim, estas fontes orais constituem o *corpus* de análise sociocultural e linguística deste estudo. Trata-se de entrevistas biográficas em que o entrevistado conta a sua história de vida. Para Freund<sup>13</sup>, «As histórias de vida construídas em entrevistas de história oral não são meramente relatos das experiências de indivíduos. Antes elas são histórias de vivências que se originaram no contexto de histórias familiares e nacionais. Vivências, experiências e recordações também são sempre filtradas por histórias e enredos maiores, reconstruídas em múltiplas narrativas recontadas, de modo que, por fim, elas se ajustam bem à própria história de vida, à história da família e

---

10 Migr. p. 249.

11 Migr. p. 249.

12 Migr. p. 253-254.

13 Migr. p. 254.

da nação». Neste sentido, as recordações da *Festa* e dos arraiais madeirenses, no contexto das mobilidades, são vivências emocionais afetivas e sensoriais que reforçam o relato de memórias da mesma identidade coletiva.

### Metodologia de trabalho

As entrevistas foram realizadas com base num guião semiestruturado de questões, tendo como temáticas a infância e o quotidiano na ilha, a partida e a instalação no novo país, as línguas e as culturas, e o regresso à ilha. Dos relatos de memória oral das narrativas autobiográficas recolhidas, selecionámos os conteúdos relativos à infância na ilha da Madeira, nomeadamente sobre a «Festa», o Fim do Ano e o dia de Reis, e os arraiais ou festas religiosas e populares. Procedemos à descrição e análise desses elementos como parte da identidade individual e coletiva madeirense. Na tabela abaixo, sistematizamos os perfis sociolinguísticos dos entrevistados: 6 mulheres (F) e 3 homens (M) correspondem à primeira geração de migrantes (4 na Venezuela, 1 em França, 1 nos Estados Unidos da América, 1 no Canadá e 2 na África do Sul, dois destes homens, antes de irem para os EUA e o Canadá, emigraram para a Venezuela, o que mostra a importância deste destino na época); e 3 mulheres luso-venezuelanas de 2ª geração, nascidas em Caracas e residentes na Madeira, que regressaram à terra de origem dos seus pais devido à situação de crise na Venezuela.

**Tabela I – Perfis sociolinguísticos dos entrevistados**

| Número e género do informante | idade   | escolaridade | profissão   | naturalidade               | País de destino            |
|-------------------------------|---------|--------------|-------------|----------------------------|----------------------------|
| 1 F                           | 84 anos | 3ª classe    | engomadeira | Água de Pena - Machico     | França                     |
| 2 F                           | 83 anos | 4ª classe    | costureira  | Gaula - Santa Cruz         | Venezuela                  |
| 3 M                           | 80 anos | 3ª classe    | comerciante | Campanário - Ribeira Brava | Venezuela e Estados Unidos |
| 4 F                           | 76 anos | 3ª classe    | doméstica   | Água de Pena - Machico     | África do Sul              |

|      |         |                                      |                                |                               |  |
|------|---------|--------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|--|
| 5 M  | 69 anos | 4ª classe                            | comerciante                    | Água de Pena - Machico        | Venezuela                              |
| 6 F  | 68 anos | 3ª classe                            | doméstica                      | Lugar de Baixo - Ponta do Sol | Venezuela                              |
| 7 F  | 68 anos | 4ª classe                            | comerciante                    | Câmara de Lobos               | Venezuela                              |
| 8 M  | 64 anos | 4ª classe                            | várias profissões              | Jardim do Mar - Calheta       | Venezuela e Canadá                     |
| 9 F  | 58 anos | 4ª classe                            | Empregada no negócio do marido | Santa Cruz                    | África do Sul                          |
| 10 F | 53 anos | ensino secundário                    | comerciante                    | Caracas - Venezuela           | Lusodescendente residente na Madeira   |
| 11 F | 45 anos | licenciatura em direito              | jurista                        | Caracas - Venezuela           | Lusodescendente residente na Madeira   |
| 12 F | 38 anos | licenciada em gestão e administração | comerciante                    | Caracas - Venezuela           | Lusodescendente e residente na Madeira |

### A «Festa» e os Reis

Pita Ferreira<sup>14</sup> fala-nos da «noite do pão» na «revéspera do Natal», noite de 23 para 24 de dezembro, no Caniçal e Paul do Mar, assim como das «missas do parto», tão importantes como a morte do porco e a «picada da carne» e «salga» no dia seguinte, para a «carne-de-vinho-e-alhos» que será «comida nos dias de Natal, ao almoço», acrescentando que «em casa de muitos, toca-se e trova-se, até altas horas da noite. Assim começa a Quadra do Natal». Seguidamente, descreve a «fornada do Natal»: o «amassar do pão da Festa», fazendo «brindeiros» («pequeno pão feito com o final da massa») para as crianças<sup>15</sup>. Declara que o «Dia de Festa (...) está adornado com costumes e tradições que muito honram o nosso folclore»<sup>16</sup>, como o «armar do presé-

14 Manuel Juvenal Pita Ferreira, *O Natal na Madeira. Estudo Folclórico* (2ª edição), DRAC-Madeira, Funchal, 1999, p. 67.

15 *O Nat. na Mad.* p. 85.

16 *O Nat. na Mad.* p. 123.



pio» ou «lapinha» e a «missa do galo». Sobre as «oitavas», escreve: «As duas oitavas do Natal, a do Jesus e a dos Reis, são vividas pela maior parte dos madeirenses como se fossem dias santos de guarda. De manhã ouvem missa, comungam e beijam o Menino Jesus (...); de tarde visitam os padrinhos ou as pessoas mais idosas (...) com quem jantam»<sup>17</sup>.

Refere ainda os «bailaricos», depois do jantar, com muita animação, cantando e dançando ao som dos instrumentos regionais, nomeadamente em S. Vicente e no Caniçal. Curiosamente, não menciona os «brincos», grupos de pessoas com instrumentos musicais tradicionais («rajão» ou machete, viola de arame, «braguinha» ou cavaquinho, harmónica, acordeão, etc.), que tocavam e cantavam despiques e cantigas populares toda a noite, indo de casa em casa, nos diferentes sítios das freguesias ou paróquias. Quanto ao Fim do Ano, o autor diz que «o povo dos campos» trova ao som dos instrumentos regionais. Na Venezuela, sobre a memória deste na Madeira, Neves<sup>18</sup> escreve os seguintes versos: «Em cada casa há folguedos, / alegrias e brinquinhos, / e os cantares madeirenses / de charambas a bailinhos», atestando a existência de «brincos» ou «brinquinhos». A propósito de os Reis, Pita Ferreira<sup>19</sup> informa que «As festas e folguedos do Natal não acabam vão até meados de janeiro (...) As noites, sobretudo as do domingo para a segunda, são passadas a cantar os Reis em casa dos vizinhos», explicando que «uma vez chegada a comitiva à casa, depois de acordada a família com cantigas improvisadas, estabelece-se um desafio improvisado entre os que estão no terreiro e os que estão dentro de casa, até a porta se abrir»<sup>20</sup>.

Alguns informantes mais velhos relatam memórias destas tradições, designadamente das «oitavas» e dos Reis, incluindo o costume dos «brincos». A informante 1, entrevistada na sua casa, em Água de Pena, pela autora deste estudo, a 17/8/2016, lembra uma infância humilde, mas feliz. Informa que, naquela época, a afluência à missa era assídua, pois ninguém podia faltar à missa do domingo e a oração fazia parte do dia-a-dia. Apesar de pobre, o seu pai tinha vários instrumentos musicais e tocava «rajão», «braguinha» e harmónica. Faziam algazarras por altura dos arraiais, Natal e dia de Reis. Eram os «brincos», grupos de tocadores e cantadores que iam de casa em

---

17 *O Nat. na Mad.* p. 257.

18 Tiago Batista Neves, *Canto à Madeira. Poesia Popular dum Emigrante Madeirense*, Edição do Autor, Funchal, 2008, p. 71.

19 *O Nat. na Mad.* p. 303.

20 *O Nat. na Mad.* p. 303.

casa. Indica que, na «Festa», a ementa tradicional era cacau, «carne vinha-d'alhos» e pão caseiro, molhado no molho da carne. O almoço de Natal era em casa, enquanto o jantar era sempre na casa da avó. Diz que havia a tradição da avó oferecer um pequeno pão a cada neto: um «brendeiro [brindeiro]». Quando voltavam para casa, depois do jantar na casa da avó, a ceia era vinho doce e pão para molhar: «No dia de *Festa* [Natal] à noite, quando se chegava de [da] casa de [da] minha avó, era vinhe [vinho] doce, *cuma* [como] uma sangria e pão pa [para] molhar no vinho. Era [a] tradição na noite de Natal». A propósito do vinho, acrescenta que o «vinho do Natal» era água-pé misturada com o pouco vinho que restava, depois da entrega do «colono» ao dono da terra: «Aquilhe [Aquilo] era o vinhe [vinho] pao [para o] senhorzinho. Sim, era mais de metade pao [para o] senhorio. E eles, *antão* [então], aproveitave [aproveitavam], como era muita vinha, muita uva, aproveitave [aproveitavam] a água-pé. Quer dizer que deitave [deitavam] outra vez água dentre [dentro] daquele bagace [bagaço] e levantavam [levantavam] aquilhe [aquilo] com uma pá ou com uma foice ou com uma enxada a cavar e, depois, é que fazie [faziam] outra vez mais outra pisa a andar e, *antão* [então], pa [para] fazer aquela aguinha-pé [água-pé] pa [para] misturar com o vinhe [vinho], que era o vinhe [vinho] do Natal. [O] meu pai guardava sempre um barilhinhe [barrilinho/barril] de vinhe [vinho]».

Nessa altura, devido à pobreza resultante do próprio regime de «colónia», existia uma economia comunitária, por exemplo quem não tinha forno para cozer pão, ia a casa de quem tinha, deixando um pão como pagamento, o chamado «pão do forno» (um para o dono do forno e um para quem ajudava a amassar ou a fazer e cuidar do lume no forno). Cada família amassava uma semana e fazia pães a mais para partilhar com outra família, que amassava na semana seguinte, tendo assim pão fresco com menos recursos: «se uma tinha 8 pães... 16 pães... emprestava 6 ou 7, a uma, p'ra [para a] semana, que era o primeire [primeiro] do ane [ano], já aquela amassava, vinha dar fresco à outra que emprestou, fazia-se assim. E, se alguém era muito pobre que não tinha farinha para amassar, «dave [davam] um pãozinho [pão] a cada um ou cada um dava um pãozinho [pão], ficave [ficavam] com 3, 4...». Não havendo frigoríficos, matavam um cabrito e partiam em 4 partes, dividindo pelos vizinhos; quando os vizinhos abatessem os seus cabritos, faziam o mesmo. Conta que, no dia de Natal à tarde, iam para a casa da avó e comiam «cabrite [cabrito] e ensopade [ensopado]. No Natal, era sempre cabrite [cabrito], também a gente matava. [O] meu pai matava um cabritinhe

[cabritinho/cabrito] pá [para a] Festa [Natal]. Às vezes, havia 4 pessoas... nã [não] ie [iam] matar... não havia frigorífiques [frigoríficos]. Antão [então], faziam o contrato, um matava *por o* [pelo] Natal, um quartinhe [quartinho/quarto] pa [para] cada um, outro matava *pao* [para o] primeire [primeiro] do ane [ano], pa ser fresque [fresco] e outre [outro] quarte [quarto] pa [para] pagar. Sempre vinha o [dia de] Reis que era maior...”.

Relata que o dia de Reis era vivido mais intensamente do que o Natal, havendo «brincos» e mascarados: «A mulher vestia-se de homem... o homem vestia[-se] de mulher». A festa dos Reis era maior do que a do Natal: «pa [para] cantigas era mais. Era [eram] as noites inteiras. Andavam de casa em casa rapazes e raparigas... E mascarados. Eu mascarava-me daqui à casa de [da] minha avó, mas mai [mais] [era] [o] meu pai. Adepois [depois], apupave [apupavam]: era uuuuh... uuuuh... pa [para] eles dare [darem] doces. C’uma [com uma] cana-vieira fazia-se buraquinhos [buraquinhos/buracos]... Era a vida do pobre, mas era alegre». Sobre o que comiam nos Reis, confirma: «matava [matavam] um cabrite [cabrito] nos Reis e no Santo Amaro. Quer dizer, quem tinha um cabritinhe [cabritinho/cabrito] tinha 4 partes... era dividido para os 4. E, antão [então], dividie [dividiam] paos [para os/pelos] 4. Come [como] não havia frigorífico, tinha [tinham] que salgar».

No Natal, no primeiro do ano, no dia de Reis e no dia de Santo Amaro, matavam um galo capão, para fazer canja e comer a carne: «na véspera do Natal, já tinha um bocadinho [bocado], era as miudezas e o pescoço e as patinhas [patas]. Uma canja, à noite. No outro dia, era metade da galinha pa [para] fazer ao almoço. Adepois [depois], a outra metade da galinha, elas dependurave [penduravam] numa cesta, por causa das moscas, abafadinhe [abafadinho/abafado]. E, adepois [depois], pa [para] comer na primeira oitava ou na segunda oitava, dependia». No dia de «Festa», a mãe tinha que se levantar de manhã cedo para fazer a «carne vinha-d’alhos». Depois, quando vinham da missa, a mãe cozia a galinha para o almoço. O quotidiano dos agricultores, como preparação para a «Festa», implicava a apanha da erva para a vaca, que estava fechada num «palheiro» (estábulo). Este, na parte de cima, tinha um sótão para a erva e a palha: «a gente tinha-se que deixar erva p’aqueles [para aqueles] 3 dias, pa [para] cabras e pa [para] coelhos. Era 2 dias pa [para] se apanhar erva, pa [para] guardar, qu’era [que era] pá [para a] primeira oitava... [O] Mê [Meu] pai prantava [plantava] sempre milhe [milho] p’apanhar [para apanhar] pelo Natal. Na terceira oitava, [a] minha mãe já ia apanhar comidinha [comida/erva], já lavava...».

Atesta que, na primeira oitava, «quem tinha compadres, a primeira oitava era *paos* [para os] padrinhes [padrinhos]. Quande [quando] era o conjunto [conjunto], maride [marido] e mulher, ia tude [tudo] no mesmo dia, se não fosse, ia [iam] à casa do padrinhe [padrinho], a primeira oitava, e a segunda oitava à madrinha. E outres [outros] fazie [faziam] o Natal *pá* [para a] casa dum e o ano novo *pá* [para a] casa doutre [doutro], mas, quase sempre, a primeira oitava era o dia dos padrinhes [padrinhos]. Mas, antes de ire [ir] *pá* [para a] casa dos padrinhes [padrinhos], comia-se [comíamos] em casa». Sobre os «brincos», diz que começavam na noite antes da primeira «oitava»: «Um *brinque* [brinco]... no dia de Natal, eles *nã* [não] se juntavam, vinhe [vinham] *p'ra* [para] casa. [O] meu pai ia à primeira missa, quando havia à meia-noite, ele ia a *Machique* [Machico] mais [com] um *vezinhe* [vizinho]. E, *adepois* [depois], vinhe [vinham] *p'ra* [para] casa, já chegavam [chegavam] a casa às 5 horas. Ia-se [íamos] [a] outra missa, às 5 horas da manhã, que, no dia de Natal, havia 3 missas, era um [uma] às 5 horas e a outra [às] 8 horas. Saía duma e entrava na outra, no dia de Natal, era [eram] 3 missas. Da noite para a primeira oitava, já eles saie [saíam] de casa». Este relato revela bem a importância das missas e da religiosidade associada à «Festa».

A informante 4, entrevistada na sua casa, também em Água de Pena, pela autora deste estudo, a 23/11/2016, relata uma infância pobre com muitas carências e trabalho, tendo ido ainda adolescente como criada para a casa de uma família rica no Funchal. Depois de casada, foi com o marido para a África do Sul. Questionada sobre a sua vida no país de destino, diz-nos que lá havia muita carne, ao contrário da Madeira: «A comida cá era sempre a mesma coisa, o que havia da terra. Lá cá havia! A gente ia-se a um lugar que era meia vaca ou uma vaca inteira». Quanto às memórias do Natal da sua infância, confessa: «era uma maravilha, quando a gente chegava ao Natal! [O] meu pai matava sempre um cabrito, no Natal». Questionada sobre a carne de porco, responde: «Matava-se o porco, mas, na véspera de Natal, cá era memo [mesmo] o cabrito. [O] meu pai deixava sempre o seu cabritinho [cabrito] *pao* [para o] Natal. Na noite de Natal, *cande* [quando] a gente chegava da missa, já tava [estava] [o] meu pai *c'aqueles* [com aqueles] cheirinhos [especiarias]... Era um assadinho [assado] de cabrito». Quisemos saber onde era feito o assado e a entrevistada indicou que era «*naique-las* [naquelas] panelas de ferre [ferro] de três pés e comia-se com *pãozinho* [pão] de casa... A gente ia-se *pá* [para a] cama satisfeites [satisfeitos]», ao contrário dos outros dias do ano.

Relativamente à feitura do pão de casa, não tinham forno a lenha de fazer o pão, por isso iam a casa da avó. Sobre os Reis, diz: «Eu sei que [a] minha mãe guardava o galo do Natal, o galo do primeiro do ano e o do [dos] Reis, porque na altura dos Reis eles faziam uma grande festa. Ainda era mais que o Natal. Antigamente, o [os] Reis era mais forte que o dia de Natal ou o primeiro do ano». Perguntámos o que faziam no dia de Reis e o que comiam, ao que respondeu: «Era de tudo... era o pão... era o frango... era a canja. [A] minha mãe cortava um pedacinho [pedaço] do pescoco [pescoço]... Tudo [todos] gostava [gostavam] do pescoco [pescoço]. Um pedacinho a cada um, pa [para] deitar no prate [prato]. [A] minha mãe arranjava depois um ensopadinho [ensopado] de galinha com arroz... p'ra [para] o segundo prato. Um ensopado come [como] cande [quando] era ui [os] noives [noivos]. Os noives [noivos] faziem [faziam] canja e adepois [depois]... fazium [faziam] o ensopado com arroz e assim era no Natal». Sobre os mascarados que iam pelas «portas» (casas), explica que era nos Reis: «A noite inteira. Homens de mulheres, mulheres de homem... uma coisa na cara. Era os Reis». Quanto aos «brincos», disse que «era o brinquinho [brinco]... que tava [estava] chegando. Naquele tempo, era um brinquinho [brinco]». Documentámos que os instrumentos musicais que tinham era a viola, o acordeão e «folhos [foles]», que faziam com «batoques», declarando que «faziam os seus brinques [brincos]».

O informante 3 foi entrevistado pela autora deste estudo, na sua casa, no Campanário, Ribeira Brava, a 21/04/2018. Emigrou para a Venezuela com 16 anos, para fugir à guerra colonial, e, 3 anos depois, com 19 anos, foi para os Estados Unidos, para Massachusetts. Sobre o Natal da sua infância, informa: «Era o porco. Era no dia da Conceição, que eu me lembre, eles amassavam pão». Na noite de Natal, diz que iam à Missa do Galo e era hábito comerem atum de escabeche, com «semilhas» (batatas) e inhame. O peixe, por oposição à carne da canja, dever-se-á ao facto de a família ter um pequeno barco e viverem da pesca. Quanto ao presépio, informa: «Eu lembro-me da mesa ter muita fruta e ter o Menino Jesus, mas presentes não». No dia 25 de dezembro, comiam «carne de vinho e alhos» ao almoço. O pequeno-almoço era «ovos, café e pão», só nesse dia: «*It was a special thing* [Era uma coisa especial]», tal como o cacau com a carne de vinho e alhos. Acrescenta que o pequeno-almoço dos outros dias era o que sobrava da ceia. Lembra-se que o avô comia «um pedacinho de pão e vinho com ovos batidos». Depois do almoço, jogavam às cartas e a ceia era canja. Sobre o que co-



miam na «primeira oitava», informa que era carne de porco. Lembra-se que, no Natal, «era como quinze dias de festa». Jogavam às cartas e o dentinho era «bacalhau e tremoços». Os adultos brincavam ao cassino e as crianças ao jogo do burro. Nos Estados Unidos, como a mulher era americana, não faziam a *lapinha* ou *rochinha* em casa, mas a irmã mais velha (casada com um madeirense) fazia o presépio e era onde se juntava toda a família. No dia de Natal, comiam peru recheado e o bolo de mel com licores e «malassadas» era sobretudo no Fim do Ano.

A informante 7 foi entrevistada por Graça Alves, na Biblioteca Municipal de Câmara de Lobos, no dia 28/10/2015. Natural de Câmara de Lobos, emigrou para a Venezuela, depois de se casar por procuração. A respeito da sua integração na cultura venezuelana, fala-nos da mistura de coisas da Madeira e da Venezuela na sua casa e na alimentação quotidiana, lá e cá. Menciona que, nas festas do Natal e do Fim do Ano, fazia um presépio grande ao estilo da Madeira: «a lapinha co [com o] Menino Jesus» e «comiam *hallacas* (...) tudo *criouio* [criollo/crioulo]». Sobre o Natal, fala da alegria nas ruas que existia na Venezuela: «as *Navidades* [Natal]... é muito lindo, agora a [é] que tá [está]... um pouco apagado. *Pero* [mas] muito linda, aí os apartamentos e casa [casas], aqueles fogos toda a noite. S'a [se a] Madeira é bonito, lá era muito mais lindo. A gente se diverte toda a santa noite... comendo e bebende [bebendo], brincando às cartas, largando bombas, foguetes... os carros a tocar corneta, é una [uma] cosa [coisa] espetacular. E eles fazie [faziam], em várias cidades, aquelas bandas de música, conjuntos a tocar toda a noite, aquele violino na rua». Dá o seu depoimento da mistura das saudades do Natal de cá, quando estava lá, e do Natal de lá, agora que está cá: «Quando eu tava [estava] lá, eu *estranhava* [sentia saudades de] aqui, quando tou [estou] aqui *estranho* [sinto saudades de] lá. É bonito, *pero* [mas] é aquelas cosas [coisas] que aqui acaba muito rápido. Lá, dá aquelas gaitas *per la* [pela] televisão [televisão]».

O informante 8 foi entrevistado por Cláudia Faria, no CEHA, a 5/01/2015. Pertence à Casa da Madeira de Toronto e os seus filhos nasceram no Canadá e falam o Português, mas os netos já não. Tentam manter as raízes madeirenses, vivendo o Natal como na ilha: a «carne vinha e alhos»; o presépio que fazem em casa e na Casa da Madeira; a festa da «noite do mercado» na Casa da Madeira, para manter a tradição. Informa que a Casa da Madeira tem 3 andares: um salão, um bar desportivo, uma sala cultural e uma biblioteca. Sobre as tradições natalícias madeirenses, no Canadá, diz:



«Na minha casa é à portuguesa. Tudo à portuguesa, sempre à portuguesa. Nós tentamos fazer com'aqui [como aqui], nas comidas e tudo. Eu faço a carne de vinho e alhos. Praticamente todos os portugueses fazem o presépio em casa».

A informante 10 foi entrevistada por Idalina Camacho, na Universidade da Madeira, a 14/7/2017. Lusodescendente, nascida em Caracas (Venezuela), é residente na Madeira há 5 anos. Fala das suas memórias do Natal madeirense, quando veio de férias à ilha com os pais e irmãos e ficou na casa dos avós: «quando chegámos cá, eu gostei de tar [estar] no campo, porque eu não conhecia o Natal. O Natal em [na] Venezuela é diferente! É feito em casa, reuníamos mas era em casa, não saíamos. E cá, não! Cá quando eu vim era andar no caminho. Lembro-me muito bem do Dia de Reis, qu'*um* ia [que íamos] *nas* [às] casas cantar e passava toda a noite. Começamos com cinco e, depois, no [às] seis da manhã já eram... não sei, cinquenta, cem pessoas e... *um* entrava [entrávamos] em cada casa dava uma dança, dançava-se algo, qualquer coisa, ouvia-se a música, tomava-se algo... E depois um seguia pa [para] outra casa, pa [para] outra casa, e outra casa». Sobre a alimentação, na Venezuela, informa que a mãe, em casa, fazia a comida de lá e só nos dias especiais era comida madeirense. Ou seja, celebravam com as comidas de cá, nos dias festivos. Acrescenta: «claro, no Natal, tamém [também] faz-se comida de lá, mas ela punha comida de lá e tamém [também] punha de cá».

A informante 12 foi igualmente entrevistada por Idalina Camacho, a 26/07/2017, na Universidade da Madeira. É luso-venezuelana, nascida em Caracas, tem 38 anos e é licenciada em Gestão e Administração. Chegou à Madeira há dois anos, com o marido venezuelano e dois filhos pequenos, fugindo à crise. Sobre o Natal na Venezuela, refere «em *diciembre* [dezembro] as ha... *hallacas* que *es algo* [é algo] totalmente venezulano [venezuelano]. Mas com muita *torta* [bolos] qu'era [que era] português. *Mi mamá hacía* [minha mãe fazia]... minha mãe *hacía* munta [fazia muita] *torta* [bolos]. Os bolos pretos... tudo seria que *ella* [ela] trazia receitas da Madeira. Os licores, ela fazia muntos [muitos] licores também, no Natal, qu'era [que era] típico». Confessa que, no Natal, lá havia uma mistura de tradições madeirenses e venezuelanas: «era misturado, o Natal, a gente comia as *hallacas*. No dia vinte e quatro, a gente comia-se *hallacas*, mas no dia vinte e cinco a gente comia carne vinho d'alhos sempre, toda a minha vida». Questionada sobre as histórias que a mãe contava do Natal madeirense, relata: «[A] minha mãe dizia no Natal que a lembrança do Natal e do Menino Jesus era uma laranja!

Eles não tinham presente de uma boneca. O Menino Jesus o que a gente traz é brinquedos, a ela trazia era uma laranja, ou trazia um pãozinho com manteiga, que não tinham manteiga. Era no Natal que iam comprar um pedaço e não tinha *neveiras* [frigoríficos]. A carne era toda salgada pa [para] poder aguentar. A minha mãe sempre fala a história dela... que foi triste. Nunca faltou comida, mas sempre foi da fazenda». Também se lembra das «malassadas» com mel de cana: «na Venezuela, o meu pequeno-almoço favorito de sempre era as malassadas, os bolinhos assim pequeninos com mel de cana», que era levado da ilha da Madeira.

### **Os arraiais, festas religiosas e populares madeirenses**

Fernando Augusto da Silva e Carlos Menezes, na entrada «romarias», acerca dos arraiais madeirenses, escreve: «Por ocasião dos grandes arraiais, numerosos ranchos de homens e mulheres deixam os seus lares em direção às localidades onde eles se realizam, percorrendo às vezes grandes distâncias, cantando e dançando ao som dos machetes e violas (...) É no Monte, Ponta Delgada, Machico e Loreto que mais aparecem os romeiros no desempenho das suas promessas. (...) Em Ponta Delgada, Monte e Arco da Calheta [Nossa Senhora do Loreto] são as promessas, em Machico [Senhor dos Milagres] e Santa Cruz [Santo Amaro] as procissões na véspera, de velas a arder (...) no local da festa há sempre carne em abundância para as chamadas espetadas...»<sup>21</sup>. Todas as freguesias têm as suas festas religiosas, mas as acima referidas são as mais populares, com maior afluência de romeiros de diferentes partes da ilha, sendo as romarias aos arraiais momentos de alegria, de comer carne de vaca assada em paus de louro e de beber vinho seco, de tocar, cantar e dançar, contrastando com a dureza da vida e do trabalho e penúria de carne durante o resto do ano. Por isso, estas festas equiparam-se à grande festa do Natal, quando se mata o porco, o «galo capão» e o cabrito, havendo abundância de carne.

Segundo Alberto Vieira, as romarias e os arraiais no mundo insular são a afirmação da devoção popular (através da romaria, das iluminações e enfeites, do fogo de vista e de estalo, da música, bandas filarmónicas e conjuntos musicais). Afirma que «a forma e expressão destas tradições festivas

---

21 Fernando Augusto da Silva e Carlos de Azevedo Menezes, «Romarias», *Elucidário Madeirense*, Vol. III, SRTC/DRAC, Funchal, 1998, 387-390.

através da música e danças, do traje, da alimentação, acabam por definir a identidade de cada região, lugar, ilha ou arquipélago. São fatores identificadores da imagem e identidade de uma população que perdura no tempo e a diferencia dos demais. E são estes elementos identitários que se revivem anualmente, daí a força da sua presença e atualidade e fazem parte daquilo que a mobilidade gerada pela emigração leva ao mundo inteiro»<sup>22</sup>. Desta forma, as comunidades de migrantes madeirenses são o espelho da realidade vivida e conservada na memória, que transportam para os países de destino, sendo essa força identitária que os une fora da região e que os faz voltar à sua terra natal. O autor conclui que a tradição das romarias perdeu muito do colorido, persistindo a carne na espetada, o pão caseiro, o bolo do caco e o vinho seco com laranjada, mas perdendo outras tradições como as «bonecas de massa», que Câmara<sup>23</sup> diz serem vendidas nos arraiais e festas de romaria, sobretudo no arraial de Nossa Senhora do Monte.

A informante 1, a propósito dos arraiais madeirenses, refere que tinha um tio que gostava muito de borgas: «Quando era a festa dos Milhagres [Milagres], a festa do Senhor... logo que houvesse uma festa, ele ia com o seu [a sua] harmónica, com o seu realejo e tocava... nã [não] tinha pressa pa [para] chegar a casa». Salienta que o pai ensinava as crianças da vizinhança a tocar «rajão». Conta que o pai e outros homens da freguesia iam vender doces aos arraiais: «Às vezes, havia 2 festas no Faial e em Santana. Eles espalhava-se [espalhavam-se] uns p'aqui [para aqui], outros p'acolá [para acolá], mas os que ie [iam] para Santana era mais longe. Eles também ie [iam] pa [para] São Jorge, que ainda era mais longe». Indica que também iam ao grande arraial da Ponta Delgada, por razões económicas. Pois, embora fosse longe e tivessem de fretar um carro, havia muita gente e compensava: «Pá [para a] Ponta Delgada, quando eles afretavam [fretavam] um carre [carro] pa [para] levar as gigas [cestas de vimes], uns 30 quilhes [quilos] de doces pa [para] levar às costas». Trata-se de um testemunho da vivência dos arraiais com os instrumentos musicais, mas também da venda de doces nas festas religiosas e populares madeirenses.

A locutora 2 foi entrevistada pela autora desta pesquisa, na sua casa, no Funchal, a 08/08/2016. É natural de Gaula (Santa Cruz) e esteve 40 anos

---

22 Alberto Vieira, «De romarias e arraiais no mundo insular», *Cadernos de Divulgação. Memória-Nona Ilha*, nº 8, SRTC/DRC, Funchal, 2018, p. 8.

23 Teresa Brazão Câmara, «Bonecos comestíveis de Maçapão», *Atlântico. Revista de Temas Culturais* 7 (1986), 218-226.

na Venezuela, tendo regressado à Madeira com o marido e os filhos já há 30 anos. Quando questionada sobre a sua infância na Madeira, a primeira coisa que recorda são as festas religiosas e populares: «Eu ia à festa de Nossa Senhora da Luz em Gaula e vinha ao Funchal com a minha avó, à festa do Corpo de Deus e a Nossa Senhora do Monte. Gostava de ir às festas do Senhor da freguesia e ia na romagem com um saquinho de trigo à cabeça para oferecer à igreja pas [para as] hóstias e adorava isso». Por sua vez, a informante 6, entrevistada por Graça Alves, no dia 18/09/2015, na sua casa, no Lugar de Baixo, no concelho da Ponta do Sol, recorda a missa dos arraiais, mas também a laranjada que só bebiam nessa altura do ano: «Era uma criança, tinha ainda aquela juventude pela frente e às vezes eu ia, assim a algum arraial perto com uma prima, cheguei a ir à Trindade, à Tabua, à Santíssima Trindade, mas sempre com receio, porque apenas víamos a procissão, um bocadinho da festa que eram festas muito mais demoradas com pessoas sempre de pé e a gente ficávamos fora, ouvíamos um bocadinho da festa, depois víamos a procissão, tomávamos uma laranjada, que era o que se tomava na época, às vezes esperávamos um ano para tomar uma laranjada. Era quando havia. E, depois, correndo para casa sempre a pé, debaixo de rochas».

A informante 9, entrevistada por Graça Alves e Cláudia Faria, no dia 15/02/2013, no CEHA, conta como conheceu o marido, já emigrado na África do Sul. Foi na Festa de Santo Amaro, em Santa Cruz: «havia aquelas tabernas para beber um copo e aí tava [estava] o meu marido a conversar com o pai da minha cunhada e prontos [pronto]. Claro que nós mulheres, eu e [as] minhas irmãs e [a] minha mãe, tudo fica fora. Quem entra pá [para a] tasca é [são] os homens. Então, vêm de vez enquanto [em quando] trazer uma laranjada ou um cortadinho, que naquele tempo era vinho com laranjada. E ele veio cá fora perguntar se nós queríamos qualquer coisa. Foi aí que conheci ele [o conheci]». Regista como os arraiais eram um lugar onde alguns migrantes madeirenses arranjavam mulher para casar. Também atesta o facto de a bebida tradicional das mulheres, nos arraiais, ser a laranjada ou o «cortadinho». A décima entrevistada conta que, na Venezuela, a mãe lembrava-se sempre das festas de cá: «É dia de Sano António! É dia de São João! São Martinho... E lá vê-se a televisão de cá. [A] minha mãe punha na televisão a Festa da Flor...». Ou seja, acompanhavam todas as festas madeirenses à distância, através da TV, incluindo a noite do mercado da «Festa» e o fogo-de-artifício do Fim do Ano.

### Devoção a Nossa Senhora de Fátima e do Monte na diáspora

Na diáspora, os portugueses identificam-se com a devoção a Nossa Senhora de Fátima. Os madeirenses, além desta, também são fiéis à devoção de Nossa Senhora do Monte, padroeira da ilha da Madeira, assim como aos padroeiros das suas paróquias de origem. No que se refere à Venezuela, país de destino da maior parte dos nossos entrevistados, Manuel Gama<sup>24</sup>, ao dar conta das manifestações religiosas, festas e vivências comunitárias dos madeirenses neste país, começa por dizer que uma das devoções que tem «afirmações firmes e concretas é a devoção a Nossa Senhora de Fátima»<sup>25</sup>. Documenta como os madeirenses se juntaram para construir capelas e igrejas em várias cidades e estados da Venezuela dedicadas a esta devoção, incluindo a *Ermita Nuestra Señora de Coromoto*, que foi reconstruída pelos madeirenses e entregue à comunidade portuguesa de Caracas, passando a chamar-se «Santuário de Nossa Senhora de Coromoto e Fátima» (Nossa Senhora do Coromoto é a virgem que apareceu ao índio Coromoto, em Guanare, sendo a padroeira da Venezuela). Informa ainda que a devoção a Nossa Senhora de Fátima já penetrou na alma do povo venezuelano, símbolo da mistura entre as duas culturas.

Em Neves<sup>26</sup>, no «Cântico a Nossa Senhora de Fátima», encontramos os seguintes versos: «Nossa Senhora de Fátima / E a Virgem de Coromoto / É a mesma Santa Rainha / Do nosso povo devoto». Também apresenta um «Canto a Nossa Senhora do Monte»: «Vamos cantar à Rainha / Mais famosa da Madeira, / A Nossa Senhora do Monte / Nossa Grande Padroeira». Manuel Gama<sup>27</sup> averba que, na Venezuela, muitas capelas surgem associadas ou integradas em centros sociais ou comunitários madeirenses. O autor sublinha a existência da capela de Nossa Senhora do Monte no Centro Atlântico Madeira Club, sendo uma réplica da igreja do Monte em Barquisimeto, onde havia uma grande comunidade madeirense. Os portugueses também são responsáveis pela criação de paróquias de Nossa Senhora de Fátima, em vários lugares da Venezuela. No Centro Português de Caracas, a capela de Nossa Senhora de Fátima é onde se fazem os casamentos dos luso-venezue-

---

24 Manuel Nóbrega da Gama, *Padrões da Fé Erguidos pela Comunidade Portuguesa na Venezuela*, Edição do Autor, Funchal, 2001.

25 *Padrões*, p. 9.

26 *Canto à Mad.* p. 139.

27 *Padrões*.



lanos e as respetivas festas, com música tradicional madeirense e gastronomia mista, portuguesa e crioula da Venezuela.

Sobre a religiosidade na Venezuela, a segunda entrevistada confidencia que «Na Venezuela, em Candelaria, no Estado de Caracas, tinha uma grande amiga venezuelana que era vizinha, porta com porta. Ela mandou-me esta imagem de Nossa Senhora do Coromoto com carinho porque eu já estava cá há algum tempo. Coromoto também é nome de mulheres lá porque a virgem de lá é Coromoto. Esta outra é /a/ Rosa Mística, é muito milagrosa. Nossa Senhora virgem mística, tenho uma estimação nisso». O informante 5, entrevistado pela autora deste trabalho, a 17/01/2018, na sua casa, em Água de Pena, Machico, foi emigrante na Venezuela durante 44 anos e regressou definitivamente à Madeira há 2 anos, por causa da crise naquele país. Vive na casa antiga dos pais, com a filha, o companheiro desta (venezuelano) e o neto. Resume o seu difícil percurso de vida tendo sempre presente o sentido religioso cristão do sofrimento e da entrega, característico dos migrantes de primeira geração, sendo uma forma de aceitação da perda dos bens materiais de uma vida de árduo trabalho, que teve de deixar para trás, na Venezuela: «O que eu passei. Tenho sido um Cristo, mas Deus sabe que cada um tem o que sofre. Digo seja feita a vontade de Deus. Quando toque a mim, que seja uma hora boa. Temos que nos conformar e *seguir* [continuar] para a frente». Sobre o facto de ter deixado tudo o que tinha na Venezuela e estar a viver numa casa antiga, diz: «graças a Deus, pelo menos não chove dentro. É velhinha, mas está à conta de Deus. Assim é a minha sina. Seja feita a vontade de Deus e não a nossa. *Mientras* [enquanto] Nosso Senhor nos dê [der] saudinha [saúde], estamos bem».

A entrevistada 7 diz ser filha de pescador, com memórias felizes da infância junto ao mar, incluindo a de rezar o rosário com o pai e os irmãos à noite, antes de ir para a cama. Teve vários trabalhos na Venezuela, incluindo dona de um café onde vendia *arepas* e *empanadas*, enquanto o marido era taxista. Voltou para a Madeira porque o marido foi raptado no táxi. Ele está doente e quer morrer na sua terra. Ela não se identifica com a Madeira, por isso deseja voltar e morrer na Venezuela. Contrariamente, o informante 8 gostaria de regressar definitivamente para a sua terra natal, mas os filhos e os netos estão no Canadá. Sobre a Casa da Madeira em Toronto, informa que tem muitos sócios, embora nem todos a frequentem regularmente, marcando presença sobretudo na Festa da Senhora do Monte, que é o principal ponto de encontro da comunidade madeirense no Canadá. A décima entre-



vistada, ao falar sobre as lembranças que os migrantes levavam para a Venezuela, indica a imagem da Virgem de Fátima como a mais desejada. Fala também sobre a tradição madeirense das «flores» nas casas, contando que a mãe «comprava cântaros de flores, só que lá dá muito sol, nã [não] pode ser qualquer planta. E os sapatinhos [flores do Natal] lá nã davo [não davam] porque faz calor. Era uma forma de levar [ter] a casa parecida à de cá».

A informante 11 foi entrevistada por Idalina Camacho, na Universidade da Madeira, a 23/07/2018. Natural de Caracas, é lusodescendente de pai e de mãe e também regressou à ilha devido à crise. O pai foi para a Venezuela com 17 anos, enquanto a mãe já nasceu lá. Os pais falavam Espanhol em casa, embora o pai falasse algumas coisas em Português. Tinha contacto com o Português através dos avós, quando vinha à ilha de férias. Realça o contacto que tinha, na Venezuela, com a Língua Portuguesa, através da religião católica: «Ouvia Português, por exemplo, nas igrejas, quando havia as festas da Virgem de Fátima. Então, desde pequinina [pequenina], o que mais me contactou com Portugal foi a Virgem de Fátima. Távamos [Estávamos] em todas as festas e comemorações que faziam. As missas não eram em Português, mas os cânticos eram. Por exemplo, de 13 de maio, os cânticos eram todos em Português». No que se refere ao contacto com o Português, através de familiares madeirenses, na Venezuela, relata: «De resto, só contactava com alguns familiares lá que falavam uma mistura de Português e Espanhol. Na realidade, não se falava totalmente em Português, era uma ou outra palavra, mas era tudo em Espanhol».

A entrevistada 12 também recorda, como elemento identificativo dos portugueses na Venezuela, a Nossa Senhora de Fátima. Sobre as festas madeirenses, diz: «íamos a muita festa da Madeira e lá tem muita festa da Virgem de Fátima. A gente ia à festa da Virgem de Fátima no Parque La Paz, no Monte Alban, e tinha barracas, carne pa [para] gente comer, espetada, era como os arraiais. E tinha bolo do caco e tudo isso que faziam». Quanto ao Centro Cultural Português de Caracas, embora não fossem sócios, participavam nas festas madeirenses: «A gente não se tava [estava] no Centro Português, mas de vez em quando ia-se, mas não era que éramos sócios, paga-se uma entrada. A minha irmã fez quinze anos, [os] meus pais fizeram uma festa muito grande e sempre lá o nosso costume é ir o bailhinho [bailinho]. Também no nosso casamento foi o bailhinho [bailinho] porque éramos portugueses. E isso é [ser] português». Sublinham, assim, como as tradições, designadamente a música e a dança tradicionais do «bailhinho»,

estavam presentes nos momentos mais importantes da vida das famílias e das comunidades madeirenses.

### **Conclusão**

Os pequenos excertos das entrevistas aqui apresentados mostram bem a relação identitária e afetiva dos nossos migrantes com a religiosidade e as festividades, sobretudo com o Natal, a «Festa» dos madeirenses, e as suas tradições. Trata-se de memórias individuais e coletivas de diferentes localidades e concelhos da ilha da Madeira, transpostas para os vários países onde se instalaram os madeirenses. Notamos que é importante o facto de os indivíduos deslocados casarem com um membro da mesma comunidade ou com alguém do país de destino, sobretudo se for a mulher, que geralmente é a transmissora da língua e das tradições. Da transposição das memórias e das tradições madeirenses para o novo território, surge a realidade transcultural das novas gerações, que crescem entre duas ou mais línguas e culturas diferentes.

A religião e as tradições festivas tendem a perdurar na diáspora madeirense, embora o contacto quotidiano com a língua e a cultura do país de destino conduza à mistura de elementos culturais da sociedade recetora. Em situações festivas, à mesa, mantêm-se as marcas identificativas da origem da família, a par das comidas locais. Com essas práticas culturais, as famílias e as comunidades madeirenses conservam os seus valores, enquanto herança presente na memória coletiva de uma geração que a transmite às gerações seguintes. Trata-se de uma transmissão de conhecimento por via oral como forma de perpetuação da memória, da história e da identidade, por isso urge registar estes relatos que se perderão com o tempo.

Esta valorização da memória oral dos migrantes permite-nos resgatar o passado, a genuinidade das tradições madeirenses, neste caso da «Festa» e dos arraiais populares. Esta herança constitui um património imaterial, etnográfico, sociocultural e linguístico, fundamental para a identidade do turismo madeirense. Neste sentido, importa conhecer e divulgar as memórias coletivas das comunidades rurais, bem como a sua transposição para novos territórios, a «Nona Ilha» construída pelos madeirenses no mundo.

## A PEREGRINAÇÃO MADEIRENSE DE 1923 DE ROMA A LOURDES

Carlos Barradas e Cláudia Neves  
*CLEPUL*

O propósito deste artigo é resgatar das efemérides há muito esquecidas da história madeirense a memória de uma viagem inédita empreendida por 159 madeirenses, entre ilustres e desconhecidos, que juntos embarcaram numa viagem de fé rumo a Roma e Lourdes, a 6 de agosto de 1923, terminando a sua aventura nos inícios de setembro desse mesmo ano.

*Neste sentido, este artigo propõe que façamos também uma viagem repartida em dois momentos. Num primeiro momento, pelas páginas da imprensa da época que de longe informavam os leitores sobre a sorte dos peregrinos, e num segundo, mas não menos importante, sobre o relato de viagem desta peregrinação deixado pelo Pe. Jacinto da Conceição Nunes na revista A Esperança, para dar uma ideia dos moldes em que ocorreu esta viagem e das aventuras e desventuras que enfrentou um grupo de peregrinos de todas as classes sociais numa viagem inédita pela Europa.*

O *Diário de Notícias*, no artigo que abordava a partida dos peregrinos madeirenses rumo a Lourdes, escreveu, «Às efemérides da história madeirense pode acrescentar-se hoje mais uma digna, certamente, de especial menção: a partida de 159 peregrinos, nossos patrícios, no vapor francês *Patria*, com destino a Lourdes.»<sup>1</sup>

---

1 ABM, *Diário de Notícias*, “Para Lourdes. A partida da peregrinação madeirense”, 7/8/1923, p.1

As entusiásticas palavras do *Diário de Notícias* espelhavam bem o sentimento geral daqueles que assistiram ao embarque dos 159 peregrinos, considerado “um espetáculo impressionante”<sup>2</sup>, que terá causado viva impressão na memória de todos os que presenciaram aquele momento.

Aliás, o dia 6 de agosto de 1923 foi anormalmente agitado para os funchalenses, que, às 7 horas da manhã, no mesmo vapor que iria levar os peregrinos a Lourdes, presenciavam a chegada de uma excursão ao Funchal com 216 madeirenses residentes nos Estados Unidos que vinham visitar as suas famílias<sup>3</sup>.

Um turbilhão de sentimentos trespassava o espírito dos funchalenses com a chegada dos emigrantes que há muito ansiavam por aplacar a saudade que sentiam dos seus familiares, ao mesmo tempo que assistiam à partida de outros, que se faziam ao mar, carregando em si não só a saudade, mas a fé e a devoção, levando na bagagem as intenções e a esperança de um milagre, para num encontro místico *in faciem* com os locais sagrados de onde podiam, mais perto, fazer chegar as suas orações a Deus.

Antes de vermos em pormenor o que a imprensa da época registou da peregrinação de 1923, não queremos deixar de mencionar um importante acontecimento que irá inspirar a organização dessa mesma peregrinação: em 1922, a “Comissão Promotora de Peregrinações” anunciava uma peregrinação a Lourdes.<sup>4</sup>

Não se sabe precisar o número de peregrinos que embarcaram nesta viagem, apenas temos notícia que embarcaram em peregrinação o cura de S. Vicente, o Pe. Daniel de Sousa, o insigne vigário de Santa Maria Maior, o Pe. Laurindo L. Pestana e o comerciante João de Freitas Martins rumo a Lourdes<sup>5</sup>.

A verdade é que esta viagem causou um impacto naqueles que embarcaram e atendendo ao que a revista *A Esperança* escrevia, um ano depois, estes peregrinos experienciaram o maior «deleite espiritual» em Lourdes inspirando assim «neles o desejo de irem este ano ao Santuário bendito da Virgem com uma peregrinação unicamente composta de Madeirenses».<sup>6</sup>

---

2 Idem, Ibidem.

3 Idem, Ibidem.

4 ABM, *Correio da Madeira*, “Peregrinação a Lourdes”, 7/05/1922, p.1.

5 ABM, *Vida Diocesana*, “Peregrinação a Lourdes”, 4/06/1922, p. 6.

6 ABM, *A Esperança*, 15 de fevereiro de 1923, Ano 4 – nº 24, “Peregrinação Madeirense a Lourdes”, p. 539.

A revista *A Esperança* registava assim a ideia de um projeto que passaria por organizar uma peregrinação a Lourdes exclusivamente madeirense, revelando um rascunho inicial da viagem, tal como a ideia de “fretar” um vapor com o fim de chegarem diretamente a Marselha, já que supunham que a viagem fosse mais barata por mar do que por terra. Este plano inicial acabaria, porém, por não se concretizar.

No número datado de 1 de julho de 1923, *A Esperança* anunciava oficialmente a organização da peregrinação, bem como as condições gerais para a inscrição na viagem de todos os interessados. O dia da partida estava agendado para 7 de agosto, sendo que a viagem por mar iria ser realizada no transatlântico da companhia francesa Faber Line, o *Patrie*. O barco partiria do Funchal via Palermo e Nápoles chegando a Marselha no dia 15, sendo que a viagem de regresso seria efetuada no vapor *Pérou*, da companhia “Générale Transatlantique”. As inscrições podiam ser realizadas até ao dia 8 de abril daquele ano de 1923. Os preços dos bilhetes estavam divididos em três classes e incluíam a viagem por mar e as viagens de comboio de Marselha a Lourdes e Lourdes a Bordéus e a estadia no hotel Lourdes. Os preços estavam assim distribuídos: a 1ª classe, 3.500\$00 escudos, 2ª classe, 2.500\$00 e a 3ª classe, 1500\$00. A comissão organizadora informava ainda que tinham 190 lugares disponíveis, podendo os interessados comprar o seu bilhete na Câmara Eclesiástica e no Hospício da Princesa D. Maria Amélia.<sup>7</sup>

O há muito aguardado dia da partida tinha chegado. Os jornais, do dia seguinte ao embarque, 7 de agosto de 1923, em particular o *Diário de Notícias* e o *Correio da Madeira* dão-nos conta de uma peregrinação que já começara na Ilha da Madeira.

Foi, certamente, um momento raro na pacata vida do meio funchalense, o ver numa segunda-feira um tão numeroso grupo de pessoas a dirigirem-se para a Igreja de S. Pedro, ponto de encontro dos peregrinos, para celebrarem uma missa às 10 horas da manhã presidida pelo bispo de então, D. António Manuel Pereira Ribeiro, ele também peregrino. Ainda que ignoremos em que consistia a prédica realizada pelo bispo, podemos, contudo, saber pelas palavras do *Diário de Notícias*, que esta foi: «alusiva à peregrinação, que muito comoveu o numeroso auditório»<sup>8</sup>.

---

7 ABM, Revista *Esperança*, 1 de Abril de 1923, Ano nº 5 - nº 2, «Peregrinação a Lourdes», p. 45.

8 ABM, *Diário de Notícias*, «Para Lourdes. A partida da peregrinação madeirense», 7/8/1923, p.1

No fim da cerimónia, segundo registou o *Correio da Madeira*, um pendão com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes desenhado pela Sra. Maria de Ornelas, foi benzido, seguindo viagem com a comitiva para ser entregue no Santuário de Loures, como símbolo de «voto e memória, desta primeira manifestação coletiva e fé dos católicos madeirenses».<sup>9</sup>

O embarque dos peregrinos só ocorreria pelas 14 horas, no cais do Funchal. O *Diário de Notícias* refere que os peregrinos eram conduzidos «isoladamente, não sendo permitido que pessoas de família e de relações e amizade fossem a bordo despedir-se», para assim evitar, «confusões e incómodos».<sup>10</sup>

Nesse dia, acorreram muitas pessoas ao porto para se despedirem dos peregrinos, encontrando-se entre os anónimos algumas das personalidades mais destacadas do meio funchalense, como noticiou o *Correio da Madeira*, dando conta da presença de, entre outros, o Cónego Homem de Gouveia, Luís Vieira de Castro, Menezes de Azevedo, Jaime Câmara, Elmano Vieira e Jordão Henriques.<sup>11</sup>

O último peregrino a embarcar foi o bispo D. António Manuel Pereira Ribeiro, que, horas antes, segundo informava o *Diário de Notícias* tinha recebido um telegrama da ex-imperatriz Zita, viúva do malogrado imperador Carlos de Áustria, a convidá-lo para ser padrinho do crisma do filho mais novo do casal, o príncipe Rodolfo. Esta não seria, porém, a última boa notícia que o bispo madeirense receberia nesse dia, já que a Companhia *Faber Line* detentora do vapor *Patria*, segundo o *Diário de Notícias*, deixava à disposição do prelado uma cabine de luxo, em sinal de apreço à comitiva madeirense.

O *Patria*, engalanado para a importante ocasião, levantou ferro às 18 e 30 da tarde rumo a Palermo, sob o olhar de centenas de pessoas que estavam no cais, despedindo-se dos peregrinos com tocantes acenos de lenço.<sup>12</sup>

Na lista de passageiros apresentada pelos periódicos da época, dos 159 peregrinos, 79 eram do sexo feminino e 80 do sexo masculino, sendo que eram acompanhados, sem contar com o bispo, por 9 sacerdotes.

Pelo acima descrito chegamos à conclusão de que, desde o começo, esta peregrinação foi um sucesso. Este êxito fica tão mais evidente, quando, num artigo em primeira página do *Diário de Notícias* datado do dia 8 de agosto se anunciava uma nova peregrinação programada para o outono de 1924 com

9 ABM, *Correio da Madeira*, «Peregrinação a Roma e a Lourdes», 7/08/1923, p.1.

10 ABM, *Diário de Notícias*, «Para Lourdes. A partida da peregrinação madeirense», 7/8/1923, p.1

11 ABM, *Correio da Madeira*, «Peregrinação a Roma e a Lourdes», 7/08/1923, p.2

12 ABM, *Diário de Notícias*, «Para Lourdes. A partida da peregrinação madeirense», 7/8/1923, p.1



destino a Lourdes, Roma e Jerusalém, justificada, como descrito no artigo, pelo «colossal êxito da peregrinação embarcada no Patria».<sup>13</sup>

Ao longo de todo o mês de agosto e até ao fim da peregrinação, em particular o *Diário de Notícias* e o *Correio da Madeira* iriam divulgar uma série de telegramas com notícias sobre os peregrinos madeirenses.

O primeiro destes telegramas foi publicado em 14 de agosto de 1923, informando que a comitiva tinha chegado no dia 11 à cidade de Palermo, e que na véspera, dia 13, já tinha entrado a Roma.<sup>14</sup>

No dia 17 de agosto, novas notícias sobre os peregrinos, acompanhadas por um telegrama. A notícia apresentava o curioso antetítulo, «Longe da Patria», talvez já fazendo ressoar as saudades daqueles que cá ficaram para com os que foram e vice-versa, informando que os peregrinos «continuavam fazendo uma viagem esplendida através [d]as cidades mediterrâneas». A notícia prosseguia de forma algo poética, falando de forma especial sobre a cidade de Roma, a «Cidade Eterna», outrora dos Imperadores, agora dos Papas, na maravilhosa Itália onde: «a Arte tem as suas florações», e que, naquele momento, recebia os peregrinos madeirenses. Quanto ao telegrama, datado de 13 de setembro, em «lacónicas palavras» dizia «Peregrinos beni». Retomando a notícia, o jornalista com certa dose de bom humor, interpretava nestas duas pequenas palavras, «o admirável entusiasmo desses alegres peregrinos madeirenses», que se deslocavam de uma forma mais fácil e alegre, pois, agora, «não rompem os pés, em dura penitência, nas estevas do caminho...»<sup>15</sup>

Não podemos deixar de notar nestas palavras uma certa dose de ironia, já que nos remete para a inevitável comparação entre esta nova forma de peregrinação, que muito se assemelha a uma excursão turística com um motivo religioso - no fundo, aquilo que hoje conhecemos como «Turismo Religioso», no qual os peregrinos estão rodeados de certos confortos, pois ora são levados em vapores modernos cruzando os mares, sendo as distâncias terrestres percorridas por carros ou comboios, ficando, também, depois, hospedados em hotéis, com as antigas peregrinações, em que a viagem era uma aventura mais arriscada e dura, em que os peregrinos rompiam os pés em difíceis jornadas pelas estevas dos caminhos.

---

13 ABM, *Diário de Notícias*, «Peregrinação madeirense no Outono de 1924, A Lourdes, Roma e Jerusalém», 8/08/1923, p.1.

14 ABM, *Diário de Notícias*, «Peregrinação Madeirense», 14/08/1923, p.1.

15 ABM, *Diário de Notícias*, «Longe da Pátria – Peregrinos Madeirenses», 17/08/1923, p.1.

A notícia terminava com bom humor, em jeito de resposta aos peregrinos, informando o jornalista que também na Madeira, estavam todos *beni*, «apenas presos no abraço do Mar, mas sem D'Annunzio, sem Mussolini e sem o Papa».<sup>16</sup>

Ainda em Roma, o *Diário de Notícias* citando um artigo mais completo do *Diário de Notícias de Lisboa*, fazia referência aquele que foi um dos mais importantes acontecimentos da viagem dos peregrinos madeirenses: a audiência papal com o Papa Pio XI, de seu nome Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857-1939). A audiência papal ocorreu no dia 17 de agosto, tendo sido presidida pelo prelado madeirense D. António Pereira Ribeiro, Mons. Fonseca, reitor do Colégio Português, e pelos organizadores da peregrinação os Padres Durão Alves e Silveira. Como habitualmente nestas ocasiões, o Papa Pio XI dirigiu-se aos peregrinos agradecendo o «terem empreendido uma tão larga viagem, a fim de o visitarem, tendo-lhes lançado a bênção papal». O encontro terminou com a aclamação do Papa pela comitiva madeirense<sup>17</sup>.

Nem tudo, porém, na vida dos peregrinos era um mar de rosas, pois o *Diário Notícias* de 29 de agosto de 1923, informava sobre os peregrinos, sobre a chegada do grupo a Marselha e a sua partida para Lourdes, mas também sobre o roubo de 5.500 libras, (cerca de 6.000 escudos) de um dos peregrinos, o sr. Spínola.<sup>18</sup>

A peregrinação encaminhava-se para o fim, e no início do mês de setembro os primeiros peregrinos regressavam a conta-gotas à Ilha da Madeira. No dia 5 de setembro de 1923, a bordo do *Andes* chegavam os primeiros, sendo esperada a chegada nos dias seguintes de nova leva de peregrinos, a maioria vinda no vapor *Funchal*.<sup>19</sup>

Entretanto, os primeiros relatos dos peregrinos chegavam à imprensa madeirense. O *Diário de Notícias*, do dia 8 de setembro de 1923, no artigo intitulado «Da Madeira a Lourdes – Notas Interessantes», transcreve do jornal português *A Epocha*, uma missiva datada de 4 de setembro, do Pe. Manuel Silveira, capelão do Hospício D. Amélia e um dos organizadores da peregrinação, a qual relatava as curas milagrosas de duas doentes que iam no grupo de peregrinos.

Escrevia então o Pe. Manuel Silveira que na comitiva iam 5 doentes que

16 Idem, *ibidem*.

17 ABM, *Diário de Notícias*, «Peregrinos Madeirenses – Foram recebidos por S. S. Pio XI», 23/08/1923, p.1.

18 ABM, *Diário de Notícias*, «A Peregrinação Madeirense», 29/08/1923, p.1.

19 ABM, *Diário de Notícias*, «A Peregrinação Madeirense», 6/09/1923, p.1 e 7/09/1923, p.1.

esperavam que as águas milagrosas de Lourdes pudessem aliviar os padecimentos de que sofriam. Essa esperança tinha-se transformado em realidade pois duas pacientes conseguiram o milagre de serem curadas: a primeira, segundo o Pe. Silveira, era Libânia Pereira, de 25 anos, natural de Santo António, que depois de ter tomando banho nas piscinas, ficou curada do mal que a afligia e que a impedia de andar e de comer sem vomitar, crescendo ainda o facto de possuir uma doença de pele «espantosa no rosto, uma úlcera na cabeça que sempre supurava». A segunda era D. Júlia Alexandre de 24 anos, em quem o milagre só mais tarde se iria manifestar, porque no momento em que se banhou nas piscinas e assistiu à procissão do Santíssimo Sacramento, nada havia acontecido, tendo ficado curada de uma doença que fazia definhavar, não podendo comer nem andar.

Este não fora, aliás, o único testemunho que aparecera então na imprensa, pois uma carta do então diretor e redator do *Correio da Madeira*, Manuel Sardinha, ele também peregrino, enviada à redação do seu jornal, fazia uma súmula dos pontos altos vividos durante a peregrinação<sup>20</sup>. Em 9 de setembro, voltaria a escrever sobre a peregrinação, numa rubrica intitulada “Pena que vôa”, um texto intitulado «Terminada a Peregrinação», que em tom poético fala da saudade que sentiu pela sua Ilha da Madeira.<sup>21</sup>

No dia anterior, 8 de setembro, o *Correio da Madeira*, publicava uma entrevista do Pe. Manuel Silveira, apelidando-o de «alma da peregrinação», o qual quando questionado pelo jornalista sobre a ocorrência de «casos extraordinários durante a viagem», respondeu «Não há nada de importante além de Roma e Lourdes. Toda a viagem se fez sem incidentes que valham menção especial. Todos os peregrinos, bem.»<sup>22</sup>

Contudo, esta visão algo límpida e prática sobre a viagem narrada pelo Pe. Manuel Silveira ao jornalista, em que tudo na peregrinação se resumia a Roma e Lourdes, contrasta com a riqueza do relato deixada pelo Pe. Jacinto da Conceição Nunes (1869-1954), que assiduamente publicou na revista *A Esperança*. Se o Pe. Manuel Silveira era a alma da viagem, o Pe. Jacinto Nunes revelou ser o cronista da peregrinação.

Não era pouco habitual encontrar os textos do Pe. Jacinto da Conceição Nunes na pele de jornalista ou escritor, pois era um colaborador assíduo da imprensa madeirense que terá certamente feito uso das suas técnicas de bom

---

20 ABM, *Correio da Madeira*, «Peregrinação a Lourdes», 6/09/1923, p.1 e 2.

21 Idem, «Pena que Vôa, Terminada a Peregrinação I», 9/09/1923, p.2.

22 ABM, *Correio da Madeira*, «Peregrinação a Lourdes – Primeiras Impressões», 8/09/1923, p.2.

noticiarista e observador para tirar inúmeras notas de viagem e dos locais e situações que experienciou para deles depois os descrever.

A revista *A Esperança*, periódico quinzenal e Órgão da Obra de S. Francisco de Sales, iniciou a publicação dos relatos da autoria do Pe. Jacinto da Conceição Nunes em 15 de novembro de 1923, os quais iriam ter uma continuidade não linear até 15 de março de 1925, e seriam intitulados «A Roma e Lourdes – Por Mar e Terra – As impressões de um peregrino madeirense».

O Pe. Jacinto Nunes inicia o 1º capítulo num tom íntimo não escondendo a emoção que fora a chegada do tão aguardado dia e a importância que isto significava para ele, escrevendo, «A noite de 5 de agosto do corrente ano, passei-a quase sem dormir. Nesta manhã, por exceção, vi, lá no horizonte longínquo, o despontar da aurora. Esperava com ansiedade a chegada do transatlântico francês *Patria*, que devia conduzir-nos a Nápoles, via Palermo, - a fim de iniciarmos por terra a nossa peregrinação a Roma e Lourdes.»<sup>23</sup>

Na alegria que alentava o Pe. Jacinto Nunes havia também a sensação de alívio quando da janela do quarto vislumbrava a chegada do *Patria*, dissipando todas as dúvidas que haveria no seu coração: a peregrinação iria mesmo realizar-se «*post tot tantosque labores.*»<sup>24</sup> Destas palavras depreende-se que a organização de semelhante viagem não fora fácil, e tinha sido graças à força do Pe. Silveira que a peregrinação que agora começava não naufragara.<sup>25</sup>

A peregrinação iniciava-se assim, naquele dia 6 de agosto, a partir de casa. E a casa escolhida, como já anteriormente escrevemos, foi a Igreja de São Pedro, talvez simbolicamente escolhida pela ligação ao centro do catolicismo romano, a que os peregrinos iriam chegar, a Basílica de São Pedro, no Vaticano.

A narrativa deste 1º capítulo continua já abordo do *Patria*, onde os peregrinos são muito bem instalados. Uma das particularidades da narrativa do Pe. Jacinto Nunes prende-se com o facto de este dar particular atenção à alimentação servida ao longo da viagem. No *Patria* tinham à sua disposição vinho da Argélia e um serviço excelente com criados vestidos de *smoking*. O *Patria* também servia na perfeição para o serviço religioso praticado pelos sacerdotes, pois nele se celebravam 10 missas por dia.

23 ABM, *Revista Esperança* – «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «Roma a Lourdes – I», 5 de novembro de 1923, Ano 5ª – n.º18, p. 137.

24 Idem, *ibidem*.

25 Idem, *ibidem*, p. 138.

A viagem prosseguia por mar no 2º capítulo, no qual os peregrinos entravam no Mediterrâneo a 8 de agosto, pelo Estreito de Gibraltar, chegando a 11 de agosto a Palermo, na Sicília. Durante a viagem, para além do habitual serviço religioso, os peregrinos cantavam, dançavam, tendo também sido organizadas algumas conferências onde se falou sobre as maravilhas de Nápoles, Palermo, Pompeia, Roma e Lourdes, tendo sido oradores o Dr. João de Almada, o Pe. Silva Correia e o próprio Pe. Jacinto Nunes. Ao mesmo tempo, aproveitavam para aconselhar os peregrinos, no sentido de honrar o nome português, a ter um porte educado e garboso durante a peregrinação.<sup>26</sup>

No terceiro capítulo, os peregrinos chegam a Palermo, tendo passado o dia num pequeno museu e ficado espantados com todas as curiosidades lá encontradas. Deixaram a cidade de Palermo no dia 11 de agosto, tendo voltado ao *Patria*, que os levou até Nápoles onde amanhecera.

No porto de Nápoles, na alfândega, apesar dos olhos dos peregrinos estarem «colados às paisagens daquela cidade linda», as autoridades do porto italiano não estavam deslumbradas, já que, segundo o Pe. Jacinto da Conceição Nunes, «surgiram dificuldades ao nosso desembarque. O governo português tinha-nos dispensado os passaportes, mas os funcionários italianos não tinham sido prevenidos... O cônsul português não aparecia e se não fora a presença do vice-cônsul e a oferta de 500 liras, para limar arestas, tínhamos de ser lançados ao mar...»<sup>27</sup>

Depois deste incidente, os peregrinos partiam para Pompeia, tendo o Pe. Jacinto Nunes ironizado sobre a situação escrevendo, “Livres das peias da Alfândega napolitana e da suspeita de bolchevistas...”<sup>28</sup>. Depois de terem visitado Pompeia, chegavam, na manhã do dia 13 de agosto, aos subúrbios de Roma, onde iriam instalar-se no Hospício de Santa Marta.

A chegada a Roma marca o primeiro dos pontos altos da peregrinação, ocupando grande parte da narrativa de viagem do Pe. Jacinto Nunes. Os capítulos desde o 4º até ao 11º são todos dedicados aos oito dias felizes em que os peregrinos estiverem hospedados na cidade eterna.

Os primeiros dias em Roma fora passados em excursão, conhecendo os muitos locais históricos e de interesse cultural. No 4º capítulo o Pe. Jacinto

---

26 ABM, Revista *A Esperança* – «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes – II» 1 de dezembro de 1923, Ano 5º - nº19, p. 148.

27 ABM, Revista *A Esperança* – «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes – III», 1 de dezembro de 1923, Ano 5º - nº22, p. 156.

28 Idem, p. 157.



Nunes confessa, depois de saírem da Basílica Vaticana, que “voar é o termo próprio para quem deseja ver tudo em Roma em oito dias.”<sup>29</sup>

O Pe. Jacinto Nunes entrega-se à descrição dos locais que visita com pormenores históricos transportando o leitor, que se tornava também peregrino. Sob um sol quente de agosto, escreveu, “O bom humor, porém, não nos abandonou, embora as pernas fraquejassem numa marcha semi-forçada.”<sup>30</sup>

Celebraram ainda em Roma, com saudade, “mais que outro dia qualquer da Pátria e da Família”, a festa de Nossa Senhora do Monte, na véspera, dia 14 de agosto. Celebraram uma missa, seguida de confissão individual. As missas, as confissões, ao longo da narrativa, tornam-se sempre lugar-comum na vida dos peregrinos. Mas terminados todos os deveres do bom católico, escreveu o Pe. Jacinto da Conceição Nunes, «Era mister visitar os monumentos, a igrejas, as galerias, os museus que fazem a glória inigualável de Roma».<sup>31</sup> Percebem-se na narrativa do Pe. Jacinto Nunes dois planos essenciais para se compreender esta nova forma de peregrinar, ou seja, entre o religioso e o lúdico/instrutivo, entre o dever do peregrino e a curiosidade do turista. Foi também este relato que deu a conhecer o roubo do dinheiro de um dos peregrinos, por um ladrão sem rosto.

No capítulo 6º, os peregrinos festejaram o dia da Assumpção de Nossa Senhora, na igreja de Santo António dos Portugueses<sup>32</sup>. Era pois um dia de festa, para a comitiva, tendo o Bispo do Funchal celebrado uma missa solene. No capítulo 7º, o Pe. Jacinto Nunes faz uma descrição detalhada da Igreja de Santo António dos Portugueses, ao mesmo tempo que a peregrinação se mostrava penhorada pelo trabalho realizado pelo reitor deste colégio, monsenhor Manuel Fonseca, ao receber a comitiva em Santa Marta<sup>33</sup>.

Outro dos momentos altos é narrado no capítulo 8º: a comitiva entra no Vaticano, «a fortaleza de fé, contra a qual Satanás tantas vezes, mas sempre inutilmente, tem apontado as suas metralhadoras»<sup>34</sup>, tendo sido recebida pelo papa Pio XI e caindo de joelhos em êxtase. O papa então dirigiu algumas palavras em francês à comitiva, abençoando todos os presentes e dando o seu

29 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – IV», 1 de fevereiro de 1924, Ano 5º - nº 23, pp. 385.

30 Idem, p. 387.

31 AMB, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – V», 1 de Março de 1924, Ano 6º - nº 1, pp. 9-10.

32 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – VI», 16 de Março de 1924, Ano 6º - nº 2, pp. 42-46.

33 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – VII», 1 de abril de 1924, Ano 6º - nº 3, pp. 67-70.

34 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – VIII», 15 de maio de 1924, Ano 6º - nº 6, p. 133.



anel a beijar. Após a audiência com o Papa, os peregrinos tiraram uma fotografia em grupo, tendo depois a comitiva ido visitar as sete basílicas de Roma, também conhecidas pelas sete igrejas da peregrinação de Roma: São João de Latrão, São Pedro, São Paulo Extramuros, Santa Maria Maior, São Lourenço Extramuros, São Sebastião Extramuros e Santa *Croce in Gerusalemme*.

O périplo por Roma continuava, nos capítulos 9º e 10º, com o Pe. Jacinto Nunes a levar os seus assíduos leitores, pela sua pena, num roteiro às galerias e museus do Vaticano, onde vislumbrava as inúmeras e grandiosas obras de arte, tendo pago 50 liras a um guia para os orientar na imensidão de obras de arte, dinheiro aliás bem empregue como o próprio confessou. O Pe. Jacinto Nunes justificava desta forma esta visita cultural: «A grande paixão, a grande ânsia do peregrino, e em geral do viajante é o desconhecido, o imprevisto; é ver, admirar belezas raras, nunca vistas.»<sup>35</sup> No 10º capítulo, relatou a sua visita às catacumbas de Roma<sup>36</sup>.

O capítulo 11º, correspondente ao dia 19 de agosto de 1923, marca a despedida da Cidade Eterna. Antes da partida, o Pe. Jacinto Nunes teve ainda tempo e oportunidade para visitar os Jardins do Vaticano, a Basílica Vaticana e a Cúpula de S. Pedro, bem como as Criptas Vaticanas. Todo o tempo era precioso e aproveitado para saciar a curiosidade do Pe. Jacinto da Conceição Nunes<sup>37</sup>.

A comitiva de peregrinos madeirenses partia célere para Lourdes, tendo passado a noite de 19 para 20 de agosto em viagem nas quatro carruagens anteriormente reservadas. Chegados a Livorno, foram acometidos por um calor sufocante. Na ânsia de acalmar a sede de que padecia, conta o Pe. Jacinto Nunes, «Atirámos uma lira e tínhamos na mão o sugestionante líquido, que sofregamente levamos à boca. Cruel ilusão! Era uma triaga, formada de laranja azeda, - e em absoluto divórcio com o açúcar. Provámos, tomámos um gole, e não quisemos mais, - nós, (*sic*) um madeirense, habituados ao belo açúcarinho da Casa Hinton.»<sup>38</sup>

Apesar de tudo, a viagem corria célere, com os modernos comboios a galgar milhas rumando a Lourdes, passando por Pisa, Génova, Savona, S. Remo, Vintimilha, Monte Carlo, Mónaco, Nice, Cannes, Toulon e por fim Marselha.

---

35 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – IX», 1 de junho de 1924, Ano 6º - nº 7, p. 169.

36 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – X», 15 de junho de 1924, Ano 6º - nº 8, p. 194 – 196.

37 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – XI», 1 de setembro de 1924, Ano 6º - nº 13, pp. 276 -279.

38 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes, XII», 15 de setembro de 1924, Ano 6º - nº 14, p. 289.

Em Marselha há como que uma espécie de encantamento para o Pe. Jacinto Nunes, que lhe dedica os capítulos 13º e 14º, escrevendo, “Marselha é linda. Se Paris tivesse uma Rua Canebière, Paris seria uma Pequena Marselha!”<sup>39</sup> Convidando, em diálogo com o leitor, a conhecer a rua Canebière, «Agora, paciente leitor, vem comigo até à Cannebière (...)».<sup>40</sup> O leitor que acompanhava as muitas descrições do Pe. Jacinto Nunes era também um peregrino, que por força da narrativa o acompanhava nas aventuras daqueles dias. No capítulo 14º, o Pe. Jacinto Nunes visita os principais templos em Marselha, em particular a Catedral de Marselha<sup>41</sup>.

A tão aguardada chegada a Lourdes é narrada pelo Pe. Jacinto Nunes, no capítulo no capítulo 15º. Antes, a comitiva embarca em Marselha para a última viagem até Lourdes. Pelo caminho desabava uma tempestade, descrita de forma algo cómica pelo Pe. Jacinto Nunes: «A chuva caía, a cântaros, fazendo uma música estranha sobre a cobertura dos vagões. Ainda bem, ainda bem que não teremos poeira em Lourdes – diz prazenteiro o simpático Diretor da Peregrinação.»<sup>42</sup>

Corria então o dia 22 de agosto de 1923, «Lourdes, Lourdes – diziam todos»<sup>43</sup>, a emoção da chegada ao santuário era palpável entre os peregrinos e no próprio narrador, que escreveu «Ajoelhei também e orei, com uma fé, com um entusiasmo, com uma confiança de ser escutado - como nunca tivera talvez em minha vida! A comoção por vezes sufocava-me a voz na garganta e os olhos marejam-se-me de lágrimas.»<sup>44</sup>

A narração da chegada a Lourdes prossegue no capítulo 16º, onde encontramos um Pe. Jacinto Nunes visivelmente emocionado. O dia 23 de agosto de 1923 marcou o início dos exercícios espirituais da peregrinação madeirense, que em parte foram realizados por peregrinos vindos da Suíça.

Ao contemplar a chegada de muitos doentes que ali procuravam algum milagre, ou muitos que ainda padeciam dos males provocados pela Grande Guerra terminada cinco anos antes, o Pe. Jacinto Nunes descreve com comoção, “Uma das cenas que mais me comoveu foi o presenciar o séquito dos doentes que se dirigiam para a Esplanada, a fim de receberem a benção do S. S. Sacramento.

39 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes, XIII», 15 de outubro de 1924, Ano 6º - nº 15, p. 309.

40 Idem, Ibidem.

41 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – XIV», 1 de novembro de 1924, Ano 6º - nº 17, pp. 341 – 345.

42 ABM, Revista *A Esperança*, «A Roma e Lourdes – XV», 15 de novembro de 1924, Ano 6º - nº 18, p. 352.

43 Idem, p. 354.

44 Idem, p. 355.

Em pequenos carros, ou macas, de diferentes feitios, eram eles conduzidos por pessoas de distinção, que se oferecem para este mister de caridade.”<sup>45</sup>

Ali os peregrinos, depois de passarem a procissão do Santíssimo Sacramento, imploravam o auxílio divino, bradando aos céus a seguinte oração, que o Pe. Jacinto Nunes transcrevia, «- Senhor, se quiserdes, Vós podeis curar-nos!/ - Senhor, fazei que eu veja!/ - Senhor fazei que eu ande!/ - Senhor, aquele que amais está enfermo!/ - Senhor, aumentai a nossa fé!/ - Senhor, salvai a nossa Pátria.»<sup>46</sup>

A narração da procissão das velas ocupa grande parte do capítulo 17º, no qual o Pe. Jacinto Nunes pede ao leitor que o acompanhe até à “esplanada”, para “ver” através das suas palavras aquele comovente espetáculo de fé. Esta procissão realizava-se às 20h e 30, e juntava todas as peregrinações, o que o autor descrevia desta forma: «Eletrizava a alma e comovia o coração, ao ver aquela grande mole de pessoas, de todas as categorias sociais, ali irmanadas, na mesma acendrada devoção todas empunhando círios acesos e entoando aquele Ave-Maria, suavíssimo que os sinos, as encostas, os ecos e as plácidas grutas de Gave, repetem religiosamente.»<sup>47</sup> Aliás, o Santuário de Fátima, na altura ainda não oficializado pela Igreja, iria imitar também a procissão das velas, como parte do ritual de fé dos crentes.

No dia seguinte, a 24 de agosto de 1923, terminavam os exercícios espirituais dos peregrinos madeirenses, acontecendo, como já anteriormente tivemos ocasião de expor, um milagre na comitiva madeirense.

É no capítulo 18º que o Pe. Jacinto Nunes narra uma verdadeira cura milagrosa, «Uma das nossas doentes havia sentido tais melhoras, depois do banho na Piscina, que a sua cura foi tida como milagrosa. De facto Libânia Pereira, de Santo António, do Funchal, que havia muitos anos sofria de úlceras, na cabeça e no resto do corpo, sentira-se curada e nesse estado continua até agora, passados dois anos. É verdade que ela não se apresentou no *Bureau des constatations*, perante os médicos, antes e depois da cura. Todavia o facto extraordinário existe, embora não tenha sido constatado pela ciência médica.»<sup>48</sup>

---

45 ABM, Revista *A Esperança*, «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes - XVI», 15 de janeiro de 1925, Ano 6º - nº 22, p.448.

46 Idem, p. 452.

47 ABM, Revista *Esperança*, «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes - XVII» - 1 de fevereiro de 1925, Ano 6º - nº 23, p. 110.

48 ABM, Revista *A Esperança* - «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes - XVIII» - 15 de fevereiro de 1925, Ano 6º - nº 24, p. 117.

É interessante notar que o Pe. Silveira omite o facto de este milagre não ter tido a certificação pelo *Bureau des constatations*. Mas, para o Pe. Jacinto Nunes, o milagre acontecera, e a única validação possível era a própria fé do acontecimento.

Nos capítulos 19º e 20º, o Pe. Jacinto Nunes descreve os últimos dias dos peregrinos em Lourdes, que aproveitaram para visitar as famosas grutas de Lourdes, partindo para Portugal, via Norte do país, em 26 de agosto de 1923<sup>49</sup>.

No capítulo 20º, o Pe. Jacinto Nunes abre este último espaço da sua narrativa, explicando o propósito da sua viagem a todos, “Porque – digo-o mais uma vez, para que todos o saibam - o que me levou à Peregrinação não fora a vaidade e o prazer de viajar, nem a abundância de meios de fortuna, mas o incomprimível desejo de me instruir, e robustecer a fé, visitando os lugares que o sangue dos mártires regou e a presença de Maria Imaculada santificou para sempre. O que se pode reduzir a esta fórmula: - o móvel da minha viagem foi o amor à instrução e o amor à Igreja.”<sup>50</sup>

Sem que se duvide do amor pela instrução e pela igreja que transparece na narrativa do Pe. Jacinto da Conceição Nunes, não se pode, no entanto, negar que o sacerdote era um *homo viator*, ou seja, nutria uma certa paixão pela viagem em si.

A 28 de agosto de 1923, na gare de S. Bento, no Porto, terminava assim em “Vivas” a aventura pioneira dos peregrinos madeirenses<sup>51</sup>, que para sempre ficara registada nos corações daqueles que embarcaram e que agora tentamos recuperar.

---

49 ABM, Revista *A Esperança* - «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes – XIX» – 1 de março de 1925, Ano 7º - nº 1, 4 - 8.

50 ABM, Revista *A Esperança* - «Suplemento doutrinário e literário d'A Esperança», «A Roma e Lourdes – XX» – 15 de março de 1925, Ano 6º - nº 2, p. 9.

51 Idem, p. 13.

**MARIA CELINA SAUVAYRE DA CÂMARA**  
**TURISTA E PEREGRINA**

**Cristina Trindade,**  
*CLEPUL- Madeira*

**Luísa Antunes Paolinelli,**  
*Universidade da Madeira*

Maria Celina Sauvayre da Câmara foi uma escritora madeirense que nasceu no Funchal, em data só recentemente determinada com certeza. Alguns autores, entre os quais se contam Alfredo de Freitas Branco, o Visconde do Porto da Cruz (1910-1952), nas suas *Notas e Comentários para a História Literária da Madeira*<sup>1</sup>, ou os responsáveis pelo *Elucidário Madeirense*, padre Fernando Augusto da Silva e Carlos Meneses de Azevedo<sup>2</sup>, davam-na como nascida em 1857, com os últimos a adiantarem mesmo um dia – 1 de setembro, afirmações que carecem de suporte documental. Quando se analisam os Registos Paroquiais para 1857, o que se encontra, porém, é o nascimento, na freguesia da Sé, de uma irmã da autora, Maria Matilde, nascida a 9 do referido ano. A real data de nascimento de Celina Sauvayre da Câmara situa-se

---

1 Alfredo de Freitas Branco, *Notas e Comentários para a História Literária da Madeira*, Câmara Municipal do Funchal, Funchal, 1953, vol. III, 36-37.

2 Fernando Augusto da Silva e Carlos Meneses de Azevedo, *Elucidário Madeirense*, 4ª edição, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Funchal, 1978, vol. I, 387.

no dia 1 de setembro, mas de 1856, conforme se pode confirmar pelo registo que se encontra no livro de batismos de Santa Luzia, número 13, fólio 146<sup>3</sup>.

A família de onde provém a escritora pertence à aristocracia insular o que justifica tanto a sua esmerada educação como a propensão para a escrita. Do núcleo próximo de parentes fazem parte, entre outros, o tio, Jacinto de Sant'Ana Vasconcelos, diplomata e poeta que escreveu um aclamado livro de versos prefaciado por Latino Coelho<sup>4</sup>, e que integrava o grupo a que também pertenciam, em Lisboa, Mendes Leal, A. Pedro Lopes de Mendonça, José Maria d'Andrade Ferreira, António Correia Herédia e Bulhão Pato.

A tia-avó, Maria do Monte de Sant'Ana e Vasconcelos, irmã do avô, Visconde das Nogueiras, é outro vulto que se destaca nas letras, tendo sido a primeira mulher que, em Portugal, cultivou o romance histórico, género no qual publicou três obras. Do conjunto das irmãs, distingue-se sobretudo a mais nova, Matilde Olímpia, artista multifacetada que escreveu poesia e comédia, para além de composições musicais. É de sua autoria a comédia *Morto à Força* que se representou no Teatro D. Maria Pia (cuja construção datava do tempo em que o pai, João Sauvayre da Câmara, integrava a edilidade funchalense) e foi levada à cena na presença dos reis de Portugal, D. Carlos e D. Amélia quando, em 1901, visitaram a Madeira. Mas uma outra das suas irmãs, Maria das Dores, também se distinguia por ser pessoa “muito culta e viajada”, por ter colaborado com a revista *Esperança*, e por ser, ainda, uma das atrizes da peça acima referida<sup>5</sup>.

O grande vulto intelectual da família era, porém, a avó, Matilde de Sant'Ana Vasconcelos, Viscondessa das Nogueiras, escritora que publicava em 1862 os *Diálogos de uma Avó e suas Netas*, obra escolhida pelo Conselho Superior de Instrução Pública para uso nas escolas, para além de ser a primeira senhora madeirense a escrever para o *Almanaque Luso-Brasileiro de Lembranças*, como se pode constatar pelo estudo de Vânia Chaves e Isabel Lousada<sup>6</sup>. A acrescentar a esta atividade autoral, Matilde de Sant'Ana e Vasconcelos era, também, tradutora exímia, tendo vertido para português

3 Arquivo e Biblioteca da Madeira, Registos Paroquiais, *Livro de Batismos de Santa Luzia*, nº 13, 1850-1858, fl. 146.

4 Bulhão Pato, *Memórias, Homens e Políticos*, Typografia da Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1894, tomo II, 278.

5 ABM, espólio Luís Marino, *Panorama Literário do Arquipélago da Madeira. Dicionário Biobibliográfico*, vol. 2, 203.

6 Vânia Chaves et al., *As Senhoras do Almanaque, Catálogo da Produção de Autoria Feminina*, CLEPUL/Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, 2014.



alguns textos de Lamartine, e para francês a obra *Eurico o Presbítero* de Alexandre Herculano.

A importância desta senhora no panorama literário português do séc. XIX encontra-se sublinhada por vários estudiosos, entre os quais se conta o Visconde do Porto da Cruz que, nas suas *Notas e Comentários*, afirma que a Viscondessa fora uma das figuras mais notáveis da intelectualidade portuguesa oitocentista, adiantando as qualidades que contribuíam para fazer dela uma figura distinta no contexto literário português do tempo. Ao seu testemunho pode juntar-se o de Bulhão Pato, amigo de Jacinto Augusto de Sant'Ana e Vasconcelos, filho de Matilde e tio de Celina, que visitou a Viscondessa e registou nas suas *Memórias* as impressões que dela retinha: «compunha versos, admiráveis de mimo e sentimento. Escrevia prosa adorável. Num meio mais largo teria sido uma escritora de primeira ordem»<sup>7</sup>.

No mesmo sentido se pronuncia Alberto Figueira Gomes que se lhe referia como um espírito superior e uma mulher invulgar tanto para a época como para o meio e a considerava um «exemplo de estreito contacto com o público» ao mesmo tempo que servia de «estímulo às senhoras que escreviam nessa época»<sup>8</sup>. A Viscondessa das Nogueiras encarregou-se da educação das netas, para as quais escreveu os seus *Diálogos*, e a proximidade que se estabeleceu entre a avó e as jovens meninas foi, com certeza, elemento de peso a ter em conta no futuro percurso pessoal e literário de Celina Sauvayre da Câmara.

É precisamente a esta avó notável que Celina dedica o seu livro *De Nápoles a Jerusalém – Diário de viagem*<sup>9</sup>, lembrando «aquela que semeou em minha alma o gérmen de todas as virtudes»<sup>10</sup>, antes de se lançar na descrição da longa viagem que empreendeu entre março e abril de 1898, e que a levou, como o título indica, desde Itália até à Terra Santa. A proximidade que se estabelece entre neta e avó e a influência desta na abertura de caminhos de saber e curiosidade será, de resto, uma das motivações que leva a autora a procurar materializar no espaço a viagem que, em imaginação, começara na sua infância, quando escutava as histórias que a Viscondessa partilhava com ela e com as irmãs.

---

7 Bulhão Pato, *Memórias, Homens e Políticos*, tomo II, 278.

8 Alberto Figueira Gomes, “Algumas notas sobre os poetas das Flores da Madeira” in *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, 1953, vol. III, nº 15, 20-24.

9 Maria Celina Sauvayre da Câmara, *De Nápoles a Jerusalém – diário de uma viagem*, Imprensa de Libânio da Silva, Lisboa, 1899, 2.

10 *Idem*, p. I.

No espaço reservado à dedicatória, a autora enuncia, também, o propósito da escrita da obra, afirmando que o que a move a publicar “estas impressões de viagem é (...) o fim de ser útil a pessoas que desejem visitar a Terra Santa e que, como eu, hesitem um pouco antevendo perigos e dificuldades com os quais, às vezes, uma mulher não pode lutar”<sup>11</sup>, assumindo, assim, que conhece as preocupações dos viajantes, em particular se forem mulheres, mas demonstrando, com a sua própria experiência, que as viagens são exequíveis e os obstáculos ultrapassáveis.

Apesar de, em Portugal, a primeira descrição da presença de peregrinas peninsulares na Terra Santa datar de finais do século IV, com a crónica de uma religiosa de Braga, Egéria, que se aventurou até ao Sinai, no século XIX, ainda eram poucas as mulheres que se atreviam a empreender viagens de prazer, instrução, ou mesmo devoção. O advento oitocentista da ideia de tempo livre vai, porém, tornar possível a realização do *grand tour* – o circuito educativo e cultural que, a partir de então, vai congrega homens, mas também mulheres, na realização de percursos alargados, mesmo que apenas ao alcance do grupo de privilegiados a que Celina inequivocamente pertencia. Respaladas no conforto económico que o seu enquadramento social autorizava, as mulheres vão então ganhar asas e ousar afastar-se do domínio parental e/ou marital que até ao momento as tolhera, ganhando uma autonomia nova e alargando o espaço da sua existência com a descoberta, enriquecimento cultural e fruição dos prazeres que só as viagens proporcionavam. A metáfora das asas é, de resto, escolhida pela autora quando diz «Se a imaginação da mulher também tem asas, porque não havemos nós de aproveitá-las»<sup>12</sup>, afirmação que remete, em simultâneo, quer para a forma como a autora subscreve uma certa igualdade entre homens e mulheres sublinhada pelo «também», quer para uma insinuada reivindicação do direito de disso colher proveito.

Imbuída deste espírito liberto e até aventureiro, a autora decide viajar com forma de «sair do ritmo compassado com que nasci, me deitei e me levantei»<sup>13</sup>, e com essa determinação conhecerá a Europa – os Pirenéus, os Alpes, a Suíça, Roma, numa primeira fase, atrevendo-se, depois desse primeiro tirocínio, a alargar os horizontes até à Terra Santa, no percurso de que este livro se ocupa.

---

11 *Ibidem.*

12 *Op. cit.*, p. 4.

13 *Ibidem*, 154.

A escritora, que pretende partilhar o que viu, sentiu e aprendeu no decorso da viagem que se inicia em Nápoles, atravessa o Norte de África – Alexandria, Cairo e Jaffa, e termina em Jerusalém e Belém, tem também como propósito deste registo a vontade de demonstrar ao público em geral e às mulheres em particular que o objetivo é alcançável, embora exija um espírito determinado e capaz de alguns sacrifícios. Não escamoteando os desconfortos, «A primeira noite a bordo é sempre desagradável; para quem enjoa ainda é pior. (...) estranha-se o beliche...é impossível dormir como em terra», Celina integra o conjunto das escritoras que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, utilizam a superação das dificuldades para convencer outras mulheres a viajar, testemunhando em primeira mão a capacidade de ultrapassar os obstáculos em nome do bem maior que é a viagem em si mesma.<sup>14</sup> Segundo ela, o segredo está no querer, que se transforma no poder «... tudo é possível a quem tem uma vontade enérgica»<sup>15</sup>. Há, no entanto, que tomar certas precauções porque, com as viagens «podemos desenvolver-nos ou ficar esmagadas», e para exemplificar o segundo caso refere uma certa senhora madeirense que, levada por uma amiga, foi visitar Londres mas não aguentou o choque cultural e teve de regressar à Madeira «...dentro de uma gaiola, tendo perdido a razão!»<sup>16</sup>.

Considerando que «Em tudo há pigmeus e atletas»<sup>17</sup>, Celina defende a prática de alguns cuidados que devem anteceder a deslocação, o que, no seu próprio caso se concretizou com uma série de percursos europeus preliminares à aventura pelo Próximo Oriente. A esta espécie de treino se refere a autora quando afirma que «As viagens são para o espírito o que a gymnastica é para o corpo.», mostrando que ninguém se torna um «atleta» sem prévios e devidos esforços.

A 12 de março de 1898 a autora embarca, em Nápoles, no navio que a haveria de levar ao norte de África, constatando que depois de cinco meses passados naquela cidade «no mais *dolce fare niente*», era hora de partir para não «perder a melhor época para ir ao Oriente»<sup>18</sup>. Esta prolongada estadia em Nápoles demonstra, por um lado, o já referido confortável estatuto eco-

---

14 Cf. Luísa M. Antunes Paolinelli, “De Nápoles a Jerusalém, Diário de Viagem: Maria Celina Sauvayre da Câmara e a viagem no feminino”, *Revista de Divulgação Científica, AICA*, Funchal, 2012, 114-121, 118.

15 M. Celina Sauvayre da Câmara, *op.cit.*, 6.

16 Idem, *ibidem*, 102.

17 Idem, *ibidem*, 102.

18 Idem, 3.

nómico da autora que lhe permitia estanciar no estrangeiro e indica, por outro, que o propósito que a movia não era estritamente religioso nem de peregrinação, pois as peregrinações não se compaginam com paragens demoradas.

As peregrinações, com efeito, são deslocações feitas a lugares sagrados e comportam uma série de objetivos que as definem: pedir perdão dos pecados, pedir curas, agradecer graças recebidas, percorrer novos caminhos espirituais, e na viagem de Celina encontram-se claramente identificados alguns deles. A autora assume, com efeito, que espera «alcançar o perdão que eu espero e confio, hoje mais do que nunca, para mim, para aqueles que perdi, para os meus parentes, o meu país, a minha ilha, para o mundo inteiro, sem exceção de raças nem de religiões»<sup>19</sup>. A vontade de experimentar novos contextos espirituais também se evidencia como um dos grandes propósitos da viagem e Celina vai demonstrando isso mesmo ao longo da obra, pontuando-a de afirmações como: «O vocabulário humano é pobre demais para dar o realce, ou para poder exprimir certos sentimentos (...) nunca na minha vida senti, *nem julguei sentir* a comoção sobrehumana que experimentei quando ajoelhada beijei a lápide do santo Sepulchro»,<sup>20</sup> ou «Que lágrimas tão sentidas, tão íntimas, tão quentes e verdadeiras! (...) A mim *chovia-me dentro da alma*»<sup>21</sup>, ou ainda «...assisti com todo o interesse e entusiasmo immaterial da minha alma, com toda a sensibilidade de que posso dispor, cerimonia tão simplesmente primitiva que me fez verter lágrimas copiosas»<sup>22</sup>.

Noutros momentos, porém, as afirmações de fé trazem consigo outros cambiantes que denunciam em Celina a viajante que se abriga na peregrina. Quando, com efeito, a autora exclama «Este mesmo ceu que nos abriga foi testemunha do Drama da Paixão! (...) as palavras não traduzem»<sup>23</sup> ou «Como são edificantes estes factos verídicos e comoventes relatados exactamente nos sítios onde tiveram lugar?!»<sup>24</sup> introduz na peregrinação uma inequívoca componente de apreço da viagem, uma vez que só a deslocação permite a fruição plena das novas vivências espirituais. Esta posição está em

19 *ibidem*, 40.

20 *ibidem*, 87.

21 *ibidem*, 116.

22 *ibidem*, 122.

23 *ibidem*, 72,

24 *Idem, ibidem*, 96.

sintonia com a de Lord Byron que, em 1832, já defendia o valor da experimentação sobre o da leitura, afirmando estar tão convencido das vantagens do olhar e do fazer as coisas em vez do ler sobre elas que achava que devia haver uma lei que obrigasse os jovens britânicos a passar uma temporada no estrangeiro<sup>25</sup>. Em Celina, esta forma de olhar a realidade que a cerca não é de estranhar, pois ama as viagens com paixão, e identifica-as com o próprio ato de viver. «Deixar correr a vida num balão, levado nas asas do vento, que bom seria! Pois afinal que é a vida senão uma viagem ao acaso, mais ou menos fatigante, mais ou menos feliz», diz a autora, para logo de seguida se espantar profundamente com a constatação de que «há quem não queira viajar!!...»<sup>26</sup>. Em relação a estes últimos, os não viajantes, Celina deixa um lamento sentido: «São estes os entes que mais lastimo porque desconhecem o maior prazer da vida: o de percorrer o espaço.»<sup>27</sup>.

Para além do intrínseco prazer da viagem, Celina ainda lhe encontra outros fins, que se vêm juntar aos objetivos da peregrinação *stricto sensu*. São eles o estabelecimento de comparações, sem as quais a visão do mundo será sempre mais pobre, e esta vertente assoma pontualmente na obra, designadamente quando a escritora refere, por exemplo, que «Como podemos avaliar o nosso país se nunca vimos outros?!... Nunca a Madeira me pareceu tão linda como quando ali regresssei depois da minha primeira viagem, voltando dos Pirenéus, da Suíça, dos Alpes. Descobri então na minha ilha belezas que nunca lhe tinha notado», ou, num outro passo, em que mostra admiração pela forma como os muçulmanos vivem a sua fé: «Orava com uma fé tão íntima, tão entregue ao seu *Allah*, que nem uma carga de artilharia o faria mover», acrescentando logo depois encontrar grande «diferença entre esta piedade e a indiferença da maior parte dos cristãos, sobretudo nos grandes centros, onde parece que o tempo é pouco para os divertimentos que nos cercam»<sup>28</sup>.

A estes propósitos se vem, também, juntar uma gratificação adicional: «Um dos grandes prazeres das viagens é esta vida francamente boémia que nos faz fraternizar rapidamente com estrangeiros que há pouco não co-

---

25 George Gordon Byron (Lord), *The works of Lord Byron, with his letters and Journals, and his life*, Thomas Moore, ed. John Murray, Londres, 1832, vol. I, 351.

26 Idem, *ibidem*, 6.

27 Idem, *ibidem*, 6.

28 Idem, *ibidem*, 7 e 8.

nhecíamos e que nunca mais voltaremos a ver»<sup>29</sup> objetivo que é claramente mais identificável com uma turista do que com uma peregrina, mesmo que a autora tenha o cuidado de esclarecer que «...não vim a Jerusalém como *touriste*...»<sup>30</sup>. No decorrer desta viagem, Celina vai, de facto, contactar com muitas e variadas gentes: italianos, franceses, ingleses, holandeses, russos, o que lhe permite mais uma vez estabelecer um paralelo entre a elite europeia civilizada e viajada e a escassez de portugueses que se abalançavam a tais feitos: «Portuguesas, só nós duas!...»<sup>31</sup>, referindo-se, obviamente a si e à sua companheira de viagem que nunca é claramente identificada.

Preparada, educada e culta, Celina está apetrechada para tirar o melhor partido dos locais que vai visitando e com cujas descrições vai preenchendo as páginas do diário. Ao atravessar parte do norte de África, revela-se mais turista que peregrina: descreve os monumentos, os meios de transporte, as cores, os cheiros, e algumas perplexidades culturais que a assaltam como acontece quando, por exemplo, se desloca à Universidade de El-Ashar que considera «a sede do fanatismo inimigo da civilização europeia»<sup>32</sup>, e, apesar de não subscrever o islamismo, não se inibe de admirar a aplicação dos estudantes, a sua vontade de saber, a sua entrega ao Corão e à língua árabe.

A capacidade de aceitar algumas características de povos diferentes não é, contudo, sinónimo de total abertura de espírito nem de pensamento muito inovador, pois de acordo com a autora «cada um viaja a seu modo, vê com os seus olhos e tem o seu paladar»<sup>33</sup>, assim assumindo que os modos de ver de cada um não se podem dissociar do lastro individual da raça, género, cultura e religião. Podemos encontrar evidência de alguns desses condicionamentos em opiniões que expressa ao longo do texto, como acontece, por exemplo, com a apreciação que produz sobre os povos árabes que considera terem «qualquer coisa de répteis, arrastam-se mais do que andam, são medrosos, covardes, humildes demais e traiçoeiros»<sup>34</sup>. A necessidade de uma observação mais distanciada e menos preconceituosa não deixa, no entanto, de ser uma das suas preocupações, traduzida, por exemplo na afirmação de

---

29 Idem, *ibidem*, 29.

30 Idem, *ibidem*, 53.

31 Idem, *ibidem*, 43.

32 Idem, *ibidem*, 50.

33 Idem, *ibidem*, 6.

34 Idem, *ibidem*, 28.



que «Há pessoas que viajando, não viajam. Veem sem sentir, têm um olho de vidro e do outro são míopes! Passeiam através do globo o seu EU (...) e é preciso fazer-se a abstração completa da nossa pessoa (...) para realmente gozar o que nos cerca!»<sup>35</sup>

Os comentários que vai tecendo ao que observa em Alexandria ou no Cairo são reveladores de bons conhecimentos de história do Egito, ainda que de teor mais bíblico, pois quando acontece deparar-se com edifícios à margem do Velho Testamento tem de admitir alguma ignorância. Já em Jaffa, volta a mostrar admiração por obras que ali encontra, entre as quais se conta um dispensário gratuito montado pelo hospital de rito latino, o qual lhe suscita uma admiração tão grande que a faz exclamar «Assim tivéssemos um na Madeira!»<sup>36</sup>. Em consequência desta constatação, e sendo, como se viu, senhora de avultado património, Celina vai dotar a Madeira de uma instituição similar, a ela se devendo a doação de um edifício na Rua da Mouraria onde passará a funcionar um dispensário análogo ao que tanto apreciara em Jaffa.

Quando, finalmente, a autora chega à Terra Santa, o tom da narrativa altera-se, assumindo um cariz mais religioso. Ao percorrer os lugares icónicos do cristianismo – a Basílica do Santo Sepulcro ou a da Natividade, Celina reza e emociona-se sem, no entanto, abdicar do espírito crítico. No interior da Basílica do Santo Sepulcro, e apesar de «...oprimida por uma sensação indefinida que tinha qualquer coisa de sobrenatural» ao contemplar a pequena edificação que abriga a «verdadeira pedra do santo Sepulcro», a autora não se inibe de a classificar: «Em relação a arte, é de péssimo gosto!»<sup>37</sup>.

Ainda no mesmo espaço, mas agora no lado da Epístola do altar da Morte do Senhor, está uma fenda que a tradição refere ter-se formado no exato momento da morte de Cristo. Para Celina, porém, o que «Hoje ali se vê é um enorme buraco produzido por um terrível abalo de terra»<sup>38</sup>.

Após 39 dias desta viagem/peregrinação, a autora embarca de regresso à pátria, não sem mais uma vez evocar a “Saudade eterna da minha querida avó!”<sup>39</sup>, mostrando, uma vez mais, que a presença da Viscondessa das Nogueiras pairava sobre ela como sombra tutelar.

---

35 Idem, *ibidem*, 41.

36 Idem, *ibidem*, 35.

37 Idem, *ibidem*, 43.

38 Idem, *ibidem*, 50.

39 Idem, *ibidem*, 105.

Escrita como um diário em 1898, esta obra será publicada no ano seguinte em Lisboa, onde a autora também tinha uma residência onde recebia a alta aristocracia da capital, conforme se pode confirmar pela informação publicada pelo *Diário de Notícias* da Madeira quando do seu falecimento em 1929. De acordo com o periódico, Celina era, então uma «senhora madeirense das mais ilustres pelo sangue, pelo espírito, pela inteligência» e dinamizara na sua casa da capital serões que lembravam os tempos «em que ainda em Lisboa se juntavam tantos e tantos que marcaram Portugal pela sua distinção e seu talento»<sup>40</sup>.

---

40 *Diário de Notícias*, Funchal, 28 de fevereiro de 1929, 2.

**V**

**PARA UM ROTEIRO DO  
PATRIMÓNIO INSULAR CONSTRUÍDO**



## **AS QUINTAS DA MADEIRA COMO FATOR DE PROMOÇÃO DO TURISMO CULTURAL REGIONAL**

**António Almeida**

*Professor Auxiliar da Universidade da Madeira*

**Tiago Silva**

*Mestre em Estudos Locais e Regionais*

### **Nota introdutória**

Os destinos interessados em diversificar a oferta e em atrair novos segmentos da clientela têm apostado fortemente no desenvolvimento de nichos de mercado ancorados na exploração dos recursos culturais. Este artigo procura explorar o potencial oferecido pelas Quintas da Madeira neste sentido. Com base num estudo quantitativo assente na distribuição de um questionário foi possível obter um conjunto de dados que permitem elucidar alguns aspetos neste respeito, e com base nos mesmos avançar com hipóteses e reflexões relativamente à temática. Os resultados mostram que as vantagens tradicionais do destino, mormente a qualidade do alojamento, o clima e a hospitalidade e acolhimento a par da oportunidade de explorar edifícios com elevado valor arquitetónico e histórico surgem como determinantes na opção pelas Quintas da Madeira. No entanto os resultados sugerem que experiências mais complexas serão o domínio de uma fração dos inquiridos, o que indica a necessidade de balancear um conjunto heterogéneo de preocupações quando se reflete sobre a temática.

## 1 – Introdução

Assiste-se a uma multiplicação das experiências de utilização dos recursos culturais dos territórios com o intuito de diversificar e complexificar a oferta e os recursos turísticos dos territórios. As alterações nos padrões de procura e as novas exigências dos turistas por experiências únicas, acesso a espaços esteticamente ou historicamente comprometidos, movimentação ao longo de itinerários off-the-track e momentos memoráveis e partilháveis nas redes sociais por razões que se prendem com afirmação de estatuto social, constituem razão maior para a demanda em curso por recursos, produtos e experiências que permitam a emergência de novos nichos de mercado. A pressão exercida pela concorrência, em especial pelos destinos com dotações invejáveis de stocks de recursos culturais e patrimoniais, constitui outra razão de monta a ter em conta. Outra razão mais “local” reside nas tentativas de imprimir uma dinâmica de desenvolvimento económico na periferia dos destinos insulares consolidados, via desenvolvimento turístico da periferia. Independentemente da razão preponderante, a maioria dos planos de desenvolvimento turístico atuais não deixa de prestar atenção particular ao desenvolvimento do turismo cultural.

Por exemplo, o destino Madeira, com imagem consolidada em termos internacionais e considerado a evoluir “numa fase de maturidade do ciclo de vida do produto” (Arditi, 2011, 34; Ismeri, 2011), procura identificar procedimentos de reposicionamento baseado na exploração de nichos de mercado alternativos, com forte ênfase na componente cultural, para reforçar os fatores de atração do destino e para evitar uma potencial fase prolongada de crescimento modesto. Uma das áreas com maior potencial diz respeito aos espaços de interface agricultura-turismo e indústria-turismo com uma localização periférica no *hinterland* rural. As tradições, a identidade insular, os espaços e edifícios com elevado valor paisagístico, arquitetónico e simbólico, e com fortes ligações aos setores da agricultura e indústria, oferecem idênticas oportunidades de desenvolvimento de produtos, experiências e memórias únicas. E a experiência recente com as comemorações dos 600 anos da descoberta da Madeira mostra ser possível utilizar uma data/evento para concentrar vários recursos, celebrações e nichos de mercado num cartaz promocional. Um relatório recente produzido pela ACIF promovia o conceito de desenvolvimento turístico a transcender os fatores competitivos clássicos (leia-se “natureza”, “clima” e “acolhimento”) para se reposicionar



não território da “história, cultura, gastronomia e vinhos da região” (ACIF, 2015). Embora pareça lógico utilizar os recursos história e cultura como elementos de diferenciação e como fatores de suporte e complemento aos produtos tradicionais do setor, falta saber como operacionalizar a estratégia de diferenciação. As Quintas da Madeira, tipologia de alojamento analisado neste artigo, ilustram os desafios subjacentes à estratégia de diversificação do destino como base na saliência dos aspetos culturais.

O presente artigo desenvolve a linha de argumentação em quatro secções. A secção 2 revê, de forma sumária, a evolução do setor do destino Madeira, para efeitos de compreensão do foco recente nos fatores cultura, identidade e história, enquadrando as Quintas da Madeira no contexto da multiplicação de tipologias de alojamento que procuram tirar partido de edifícios com potencial histórico e cultura. A secção 3 descreve, de forma sumária, alguns resultados chave do estudo, com a secção 4 oferece algumas recomendações em termos do desenvolvimento de nichos de mercado com forte ênfase cultural.

## **2 – Contexto e revisão da literatura**

O setor do turismo, com tradição centenária na Madeira (Ismeri, 2011), constitui um dos eixos de desenvolvimento económico regional, e um dos principais setores geradores de valor acrescentado (VAB) e emprego, via impactos diretos e indiretos. O Documento Estratégico para o Turismo na RAM - 2015-2020 estima o impacto do turismo para o PIB regional em 25% a 30%, com os impactos em termos de emprego a rondar os 12% a 15%. O valor em questão resulta do impacto dos setores do alojamento, restauração, agências de vias, rent a car e outras atividades diretamente afetas ao setor do turismo, não podendo ser omitido os impactos exercidos ao nível dos setores dos transportes, comércio, imobiliário e produtos emblemáticos (ex. Vinho Madeira). Obviamente que a grande dependência do setor do turismo aumento o grau de exposição a riscos e choques no setor.

As vulnerabilidades intrínsecas do setor, em termos de exposição aos “movimentos erráticos e incertos da procura turística” (Ismeri, 2011, 128), para além dos impactos de catástrofes naturais, ficaram bem salientes no período pós-2010, com reduções substanciais nas chegadas de turistas, a par da estagnação dos valores do revpar a preços constantes sentida na época,

do que resultou uma urgência na busca e identificação de alternativas, em termos dos fatores críticos de sucesso e dos nichos de mercado predominantes. Uma das áreas identificadas como relevante neste processo consistiu na área da cultura, tradições e história, em geral, e na valorização de centros históricos e nos edifícios com valor histórico, em particular. Outras áreas, como a agricultura, suscitaram também interesse. O relatório “Growth Factors in the Outermost Regions” releva o potencial da agricultura para a valorização ambiental, paisagística e turística. O peso reduzido do setor em termos do PIB (cerca de 2%) contrasta com a importância do mesmo em termos de “identidade e autenticidade” e da formação da imagem distinta da região junto dos operadores turísticos. O potencial de explorar ligações entre os setores económicos tradicionais e o setor do turismo não se resume ao setor agrícola tradicional, podendo ser estendido ao artesanato e ao setor do vinho. Ambos os setores (agricultura e artesanato) poderiam ser idealmente conjugadas em produtos e experiências que consubstanciassem um “desenvolvimento mais inteligente” do setor do turismo, baseado num forte conteúdo cultural (Ismeri, 2011, 139).

No que concerne à Madeira, existe a expectativa que o setor do turismo possa continuar a “gerar valor acrescentado e emprego (em volume e em competências qualificadas) que possam influenciar o ritmo e a qualidade da recuperação, que permita ancorar o relançamento da economia regional, consolidando-se como atividade impulsionadora de melhores e mais densas relações intersectoriais entre a estrutura produtiva regional e destacando-se como atividade que incorpora fatores de inovação-conhecimento, nomeadamente ao nível da Energia e Mobilidade, das Tecnologias de Informação e Comunicação ou da Saúde” (Arditi, 2015, 34). A transição para produtos com maior valor acrescentado cultural e ancorados nos recursos agrícolas, industriais, históricos e tradições constitui um eixo de intervenção válido no contexto da estratégia de desenvolvimento identificada atrás. Apesar da maioria dos experts e decisores, e do público em geral, concordar com a relevância e potencial do link turismo-cultura, qualquer iniciativa neste sentido deveria ser precedida de estudos de mercado rigorosos, nomeadamente em termos das preferências e motivações dos turistas.

A análise descrita neste artigo centra-se nas Quintas da Madeira, tipologia de alojamento recente no contexto da RAM. Dado o produto em questão ser etiquetado como “boutique hotel”, a revisão da literatura centra-se neste tipo especializado de alojamento. A emergência de conceitos e

tipologias de alojamento especializado, como os “boutique hotels” surgem exatamente no contexto da afirmação de uma clientela exigente, “knowledgeable”, e com poder de compra, pretensões culturais e estéticas, e disposta a pagar um premium pela exclusividade e pela estada em espaços carregados de história. Num registo mais técnico, Lim e Endean (2009), McNeill (2009), Horner e Swarbrooke (2005), McIntosh e Siggs (2005) e Van Hartesvelt (2006) salientam cinco dimensões chave desta tipologia de alojamento: serviço personalizado, oferta de soluções premium, a par do design intimista, da proliferação do luxo em termos funcionais e da qualidade superior dos materiais, mobiliário e dos espaços comuns; número de quartos reduzido e volumetria limitada, quando possível, no intuito de potenciar um sentimento de “intimidade”, exclusividade e “hominess”; identidade própria de cada unidade hoteleira, na estética, arquitetura, espaços interiores e filosofia de gestão, mesmo quando pertença de cadeia de hotéis, em especial no caso de restauros de antigos edifícios/espacos; estilo arquitetónico moderno ou estilo vintage resultante de restauro da traça exterior do edifício e particularidades arquitetónicas relevantes do ponto de vista histórico; importância histórica dos edifícios, ou das localizações e/ou dos conceitos subjacentes ao modelo de negócio.

McIntosh and Siggs (2005), com base em entrevistas de uma série de hóspedes alojados num boutique hotel, identificou e descreveu uma série de motivações e fatores de atração, entre os quais o carácter/experiência única da estada, serviço personalizado associado ao contacto com os proprietários e/ou staff especializado, o sentimento acolhedor do espaço associado ao carácter caseiro (“homely”), questão também destacada por Gunasekaran and Anandkumar (2012), a qualidade do espaço e do serviço, e valor acrescentado. Gunasekaran and Anandkumar (2012) destaca a relação especial hóspedes-staff mais a relação preço-qualidade atrativa, como fatores de atração citados pelos hóspedes alojados em boutique hotels em Pondicherry, na Índia. A inserção da oferta hoteleira em espaços carregados de história constitui um elemento de especial interesse neste estudo pelas razões expostas abaixo. Para além de Gunasekaran and Anandkumar (2012), Henderson (2011) também discorre sobre o processo de transformação de edifícios históricos num boutique hotels, com base num mix de tradição, restauração e qualidade de serviço e apelo à antiga “glória” de espaços carregados de história colonial, mix especialmente apreciado pelos hóspedes. Fatores como a funcionalidade, os elevados índices de simpatia e acolhimento, o ambiente intimista e um servi-

ço de exceção, numa ótica de serviço, mais o luxo frequentemente associado a espaços de afirmação do poder colonial na primeira metade do século XX, a qualidade arquitetónica do edifício, mais o carácter único do mobiliário e peças de arte não deixam de atrair uma clientela ávida de conforto, sofisticação e exclusividade. Os boutique hotels tendem a congregar hóspedes com elevado poder de compra, e, em muitos casos, mas não todos, com interesse e capacidade de experimentação de valores culturais e estéticos (McIntosh e Siggs, 2005). Este último aspeto merece algumas notas suplementares. Featherstone (1991) refere que os padrões de consumo exibidos por um indivíduo assumem o papel de indicadores de bom gosto e identidade e afirmação no contexto de determinado grupo social (no original “consumption patterns have become prime indicators of taste and identity”), com a escolha da tipologia de alojamento a surgir associada a questões de expressão identitária e afirmação social (Dann, 1977; Dann, 1981; Jang e Cai, 2002; Turnbull e Uysal, 1995; Uysal e Jurowski, 1994; Wang, 1999). Silva e Prista (2016) alinham pelo mesmo diapasão ao referir que o processo de escolha em termos de tipologia de alojamento (leia-se alojamento especializado) são mediadas por questões de “preferências” e “gostos”, com os “gostos” dependentes do nível de capital cultural e/ou das preferências estéticas do grupo social de referência do indivíduo. Holden (2005) salienta também a importância das questões de diferenciação social, Strannegård and Strannegård (2012) considera também os padrões de consumo como determinantes da opção por boutique hotels associados a questões de life-style. A construção deste tipo de boutique hotels obedeceu a requisitos muito particulares, e cite-se do original, de atrair “a cluster of individuality, style-oriented self-consciousness and expressions of selves”. Para um número significativo de hóspedes, a opção por um boutique hotel é mais uma questão de “signaling a particular life-style” (Strannegård and Strannegård, 2012) ou exibição de poder de compra do que criação de co-experiências ou acesso e fruição de recursos únicos. No âmbito da análise dos fatores condicionantes da procura devemos assumir que uma fração dos hóspedes poderá ter uma relação relativamente distante com os recursos existentes, quer porque a opção pelo alojamento se inscreve numa mera lógica de afirmação de padrão de consumo/estético quer por falta de capacidade interpretativa dos recursos existentes. Num registo mais genérico, não pode deixar de ser referida a abordagem de McKercher e du Cros (2002) traduzida numa classificação/tipologia dos turistas a viajar para destinos com stock elevado de recursos culturais. Uma fração dos turistas, denominados “purpo-

seful cultural tourist”, encara o fator cultura como a motivação fundamental subjacente á viagem, colecionando experiências culturais profundas e significativas. As restantes categorias atribuem pesos distintos á cultura como fator chave de opção pelo destino e/ou abraçam as experiências culturais com níveis de entusiasmo diferenciado, onde se inclui um fator de superficialidade e de mera oportunidade (ex. estar nas redondezas).

As Quintas da Madeira surgem associadas ao termo “boutique hotels”. No site [visitmadeira.pt](http://visitmadeira.pt) as mesmas são descritas como:

“Testemunhas de outros séculos, as Quintas da Madeira guardam a História de quem lhes deu vida e nome. Famílias nobres, acabadas de chegar da Europa, encontraram na Madeira o lugar onde dar forma ao sonho de uma vida. Mar e terras a perder de vista, árvores centenárias e uma casa com requintes de palácio era tudo o que precisavam para se sentirem em casa”.

O texto em questão relembra as funções residenciais das Quintas nos sec. XVIII e XIX, quando alojavam famílias aristocráticas com sensibilidades estéticas e poder político e económico. Em resultado da sua transformação dos antigos espaços habitacionais dos aristocratas de antão, o mesmo site procura cativar o potencia visitante convidando-o a imaginar “o jardim de árvores centenárias e flores exóticas”, “o estilo de vida enraizado no sistema feudal”, a história e as memórias dos “séculos passados”, e “os interiores das casas” como “fragmentos de uma vida”.

### **3 – Metodologia e Resultados**

Os dados utilizados neste artigo resultam de um trabalho de campo desenvolvido no decurso do ano de 2014 e transcrito num questionário distribuído a hóspedes alojados na Rede das Quintas da Madeira. O objetivo do questionário centrava-se no identificar das motivações subjacentes à escolha desta tipologia de alojamento, procurando-se identificar de forma precisa a importância dos fatores história, cultura e serviço tendo em vista contribuir para a perceção sobre o papel da cultura na dinâmica da procura turística regional. As questões inseridas no questionário resultaram da análise da literatura descrita na seção anterior. O questionário incluía diversas questões, incluído aspetos relativos ao perfil sociodemográfico, motivações para optar pelo produto em questão, motivações para visitar a ilha, hábitos de viagem, estada média, atividades empreendidas, grau de preferência pelo produto



Quintas, grau de conhecimento sobre o produto Quintas e áreas a melhorar. O questionário incluía também questões sobre o grau de satisfação com a experiência e interesse em retornar e recomendar o produto. A amostra recolhida incluía 415 questionários.

O perfil dos inquiridos consta do Quadro 1. A média de idades ronda os 53 anos, com os inquiridos a reportarem uma média de rendimento mensal de cerca de 3200 euros. Cerca de um terço dos inquiridos reporta um nível de escolaridade ao nível do mestrado/doutoramento, mas 30% dos inquiridos indica apenas o nível de ensino secundário. Em termos do fator nacionalidade é de destacar o peso reduzido dos hóspedes de nacionalidade portuguesa, resultado que pode ser explicado pela conjugação do menor poder de compra destes últimos conjugado com preços por noite acima da média em termos regionais. O perfil sociodemográfico não se afasta de sobremaneira do reportado noutros estudos, com exceção do peso do segmento “portugueses”. Relativamente ao processo de decisão (ver Quadro 2) deve ser referido que cerca de 90% dos inquiridos reporta as Quintas como a primeira escolha. Mais interessantes são os dados relativos à experiência prévia com o produto boutique hotel, reportada por cerca de metade dos inquiridos, e a estada anterior em edifícios com a características das Quintas da Madeira, com 56% a reportar ser a primeira experiência.

Em termos da experiência propriamente dita, o grau de satisfação reportado é elevado (4,44 numa escala de Likert de 1 a 5), com quase todos os inquiridos (93,7%) dispostos a repetir a experiência, e a recomendá-la (95,70%). Importa referir que a imagem do destino é muito positiva (média de 4,35 numa escala de Likert de 1 a 5), e que a estada média é superior à reportada noutros estudos, o que constitui um elemento importante a ter em conta.

Dado o foco do estudo na questão da valorização dos recursos culturais e na questão particular de como operacionalizar a estratégia de diferenciação, consideramos com particular interesse as questões das motivações predominantes entre os inquiridos. O quadro 3 sugere que as questões de qualidade de serviço, conforto (a ser considerado quer numa perspetiva da amenidade do clima, quer na sensação de “homines” associada à hospitalidade e acolhimento) e “exclusividade” associados ao acesso a espaços “não congestionados”, mais a oportunidade de fruir edifícios com elevado valor arquitetónico (exterior e interior) e com espaços envolventes (jardins e edifícios históricos) luxuriantes, a preços “acessíveis” (leia-se boa relação preço-qualidade) surgem como determinantes. Os resultados apontam para



a relevância e necessidade de considerar no que concerne às motivações, questões de life-style, e de “bom gosto”, “identidade” e afirmação social (Strannegård e Strannegård, 2012; Silva e Prista, 2016). Dada a imagem do destino no exterior, fortemente ancorada nos fatores clima e hospitalidade/acolhimento e alojamento de qualidade, uma leitura alternativa reside na consideração das vantagens competitivas clássicas do setor a encontrar expressão no produto Quintas Madeira.

Qualquer que seja a natureza das motivações intrínsecas, dois fatores devem ser tidos em conta. O primeiro refere-se ao grau de satisfação com a experiência reportado acima e globalmente positivo. O segundo radica no facto dos fatores associados a uma abordagem mais vivencial e experimentalista da estada surgir como menos relevante, tendo em conta os scores diminutos dos itens “Reviver o passado glorioso do estilo de vida aristocrático”, “Experimentar e fruir a experiência histórica associada ao edifício”, e “Experimentar atividades conectadas com o destino Madeira” e “Escape para ambiente genuíno e cultural”.

Dado que estes fatores surgem associados a motivações compagináveis com turistas comprometidos, inquiridores e em trânsito entre experiências, locais e atividades culturais, julgou-se da maior importância a análise dos mesmos. Para o efeito, construiu-se uma variável dicotómica, assumindo o valor 1, caso o inquirido tenha atribuído, pelo menos, o nível quatro a cada item, e zero nos restantes casos, correndo um modelo logit com a variável dicotómica definida atrás como variável dependente (Hill e Hill, 2002; Hair et al, 1998; Pestana e Gageiro, 2003). Como variáveis explicativas consideramos fatores de índole económica, expressas pelas variáveis rendimento (variável descrita com base em duas variáveis dicotómicas relativas a níveis intermédios e elevados de rendimento), despesa média diária, opção por viajar em transporte aéreo low cost e duração da estada. A inclusão deste conjunto de variáveis visa determinar em que medida os turista-alvo (caracterizados por elevado poder de compra, rendimento acima da média e maiores estadas médias) manifestam maiores preferências por experiências com maior área de contacto com os recursos históricos e culturais. Outra dimensão relevante respeita ao grau de conhecimento, experiência e motivação relativa ao produto em questão, considerando como hipótese plausível que inquiridos com mais conhecimentos e motivados tenderão a exibir maior interesse no experimentar da dimensão histórico-cultural.

Os resultados apontam para o não impacto (coeficiente estatisticamen-

te não significativo), no caso do nível de rendimento e no que concerne a viajar ou não em companhia aérea low cost. Constata-se o impacto negativo dos fatores de índole económica na probabilidade de exibir maior motivação para experimentar os fatores em questão: estada e despesa média. Relativamente aos fatores relativos a conhecimento, experiência e motivação/atração pelo destino, os mesmos impactam positivamente a probabilidade de reportar maiores níveis de interesse, conforme se constata no Quadro 4, no que concerne às variáveis conhecimento do produto no exterior e nível de informação sobre as quintas existentes. O nível da motivação genérica para visitar a ilha influencia também positivamente o interesse em explorar os recursos históricos e culturais, assim como a imagem do destino e um nível de escolaridade ao nível da licenciatura. Constata-se, no entanto, que as variáveis “visitas prévias” e “qualificações académicas” ao nível de mestrado/doutoramento não são estatisticamente significativas.

Os resultados indicam que questões relativas à qualidade de serviço, conforto e acesso a espaços premium assumem uma relevância indiscutível, no que concerne às motivações subjacentes à opção pelo produto em consideração. Aspetos mais afins da fruição dos recursos culturais, históricos e paisagístico surgem relativamente menos evidenciados, o que não surpreende, caso se tenha em consideração a imagem do destino promovida de forma consistente no exterior, ao longo dos anos. O destino regista em stock um grande número de unidades hoteleiras de 4 e 5 estrelas, garante de elevada qualidade em termos de acomodação e serviço, e fator de “habituação” dos hóspedes ao longo das últimas décadas. É interessante notar que os inquiridos salientam a relação preço-qualidade como uma das motivações chave, mas também manifesta um elevado interesse em “conviver” ainda que de forma passiva com os edifícios e com os jardins. Para além do impacto do destino enquanto imagem projetada para o exterior, será relevante ter em conta aspetos que resultam de questões de status social e estética e de manifestação de um determinado nível cultural. Os resultados conformam-se às conclusões vertidas na literatura e que referem que apenas uma fração dos hóspedes desfruta e valoriza, cite-se do original, a “sense of historicity and romantic nostalgia” (Nasser, 2003, 468). Na maioria dos casos, questões de “lifestyle consumption” surgem de forma absolutamente legítima como prioritárias. Silva e Prista (2016, 188) baseados num estudo centrado em espaços de alojamento com valor histórico salientam que razões subjacentes ao interesse em evitar conviver com turistas “clássicos” que utilizam o espa-

ço como plataforma para aceder ao “mar&praia” ou motivações que derivam do interesse em validar e confirmar o nível capital cultural e um sentido estético apurado são mais importantes do que o interesse em deambular pelos recursos históricos, paisagísticos do edifício e das áreas envolventes. Razões de status, nomeadamente o interesse em “impressionar amigos e família” (Crompton, 1979) poderão também ser relevantes.

Relativamente à questão abarcada no parágrafo anterior, importa reconhecer a legitimidades das razões, e considerar mecanismo que permitam induzir os inquiridos a procurar mais informação e a aventurar-se num nível de experiência mais sofisticado. Os resultados obtidos indicam que 73% dos inquiridos desejaria obter mais informação pelo menos num aspeto (Ver Quadro 5), com uma média de 2,7 itens a serem indicados como matéria de interesse em mais informação. Existem, portanto, razões para sugerir um trabalho de reforço das fontes de informação disponível, embora relativamente a alguns itens, o número de interessados seja reduzido. Interessa salientar novamente que o exercício sugerido neste ponto deve ser balanceado com os níveis de satisfação reportados e com o interesse em manter elevada qualidade de serviço

Os resultados indicam ainda que um maior nível de conhecimento prévio sobre o produto, e maiores índices de motivação para visitar originam mais interesse nos recursos históricos e culturais. Constata-se, no entanto, que maiores níveis de rendimento e poder de compra não potenciam o interesse nos recursos em questão, o que não deixa de constituir um desafio.

#### **4- Conclusões**

A maioria dos destinos numa fase de maturidade procura valorizar o stock de recursos culturais, paisagísticos e históricos de forma a diversificar o destino e a oferecer novas experiências e razões de visita. Em linha com as iniciativas registadas noutros destinos, a Madeira tem procurado valorizar os seus recursos históricos, identitários e culturais. As Quintas da Madeira oferecem um bom exemplo neste respeito, ao reunir num único espaço e produto, reminiscências do modo de vida aristocrático, jardins com um toque exótico, e pontes ao passado agrícola da ilha. Estas razões, na sua vertente mais estética, foram devidamente tidas em conta pelos hóspedes inquiridos, que reportam níveis de satisfação elevada com a experiência.

É indiscutível o impacto da imagem projetada do destino ao longo das últimas décadas. Predominam no conjunto das motivações aspetos como a qualidade do parque hoteleiro, a clima ameno e as expectativas relativas a elevados índices de acolhimento e hospitalidade. Os dados indicam, no entanto, alguns desafios, nomeadamente a necessidade de considerar em simultâneo as vantagens de apostar num produto de sucesso e que garante elevados níveis de satisfação, embora seja fruído pela “rama”, com as vantagens em induzir turistas com maior potencial económico a desfrutar mais dos recursos com a exigência de produzir mais informação e de obter mais dados precisos sobre as motivações.

**Quadro 1: Dados sociodemográficos**

| <b>Nacionalidade</b>  | <b>Perc./Média</b> |
|-----------------------|--------------------|
| Britânica             | 14,5%              |
| Francesa              | 11,6%              |
| Alemã                 | 39,8%              |
| Portuguesa            | 4,6%               |
| Outra                 | 29,7%              |
| Genéro                |                    |
| Feminino              | 50,1%              |
| Masculino             | 49,9%              |
| Idade                 | 53 anos            |
| Estado Civil          |                    |
| Solteiro              | 16,9%              |
| Casado                | 73,3%              |
| Viúvo                 | 7,5%               |
| Nível de Escolaridade |                    |
| Ensino secundário     | 31,6%              |
| Ensino Universitário  | 24,8%              |
| Mestrado/Doutoramento | 34,0%              |
| Rendimento            | 3190 euros         |

**Quadro 2: Processo de decisão e grau de satisfação**

| Variáveis   |           |
|---|-----------|
| Primeira estada num edifício deste tipo               | 55,70%    |
| Estadias anteriores neste tipo de edifício na RAM     | 21,50%    |
| Conhecimento prévio do produto em resultado de visita | 22,90%    |
| Estada prévia neste tipo de produto, noutros países   | 49,50%    |
| Primeira escolha para estadia na RAM                  | 88,10%    |
| Estadia média   | 10,5 dias |
| Grau de Satisfação com a Quinta                       | 4,44      |
| Disponibilidade/interesse em repetir a experiência    | 93,70%    |
| Disponibilidade para recomendar                       | 95,70%    |
| Imagem da Madeira                                     | 4,35      |
| Interesse em retornar à ilha: Sim, absolutamente      | 63,60%    |

**Quadro 3: Motivações subjacentes à estadia**

| Motivo  | Média | Dev.  |
|---|-------|-------|
| Elevada qualidade do serviço em termos de welcome e hospitalidade                                 | 4,39  | 0,855 |
| Clima agradável   | 4,24  | 0,898 |
| Beleza dos jardins e edifícios históricos   | 4,22  | 0,846 |
| Relação preço/qualidade   | 4,14  | 0,824 |
| Qualidade arquitetónica e design do edifício  | 4,07  | 0,918 |
| Espaços não congestionados  | 4,06  | 0,878 |
| Oferta gastronómica e cultural da região  | 3,99  | 0,881 |
| Acesso facilitado a atrações culturais e à vivência urbana  | 3,97  | 0,910 |
| Sentir-se desconetado num sítio realmente diferente   | 3,88  | 0,951 |
| Fruir novas experiências durante a estadia  | 3,86  | 0,989 |
| Aumentar o nível de conhecimentos na história económica da região e no património e cultura local | 3,84  | 0,951 |
| Ponto de partida para visitar monumentos locais e construções típicas                             | 3,84  | 0,968 |
| Escape para ambiente genuíno e cultural   | 3,78  | 0,921 |
| Ponto de partida para visitar monumentos locais e construções típicas                             | 3,73  | 1,060 |
| Experimentar atividades conectadas com o destino Madeira  | 3,58  | 1,051 |
| Experiência a ser vívida em família (relacionamentos socais)                                      | 3,56  | 1,226 |
| Experimentar e fruir a experiência histórica associada ao edifício                                | 3,56  | 1,088 |
| Reviver o passado glorioso do estilo de vida aristocrático  | 3,22  | 1,223 |

**Quadro 4: Modelo logit: fatores condicionantes maior interesse nas motivações histórico-culturais**

| Var. Dependente                 | Coef.     | Std. Err. | P>z   |
|---------------------------------|-----------|-----------|-------|
| Fatores Económicos              |           |           |       |
| Despesa Total Média Diária      | -0,046    | 0,011     | 0,000 |
| Estada                          | -0,070    | 0,035     | 0,045 |
| Inserido no Mercado de Trabalho | 0,9351837 | 0,329     | 0,005 |
| Nível Rendimento Intermédio     | 1,066     | 0,703     | 0,130 |
| Nível de Rendimento Elevado     | 1,182     | 0,819     | 0,149 |
| Viajar companhia low cost       | 0,068     | 0,361     | 0,851 |
| Experiência e Conhecimento      |           |           |       |
| Conhecimento                    | 0,7291    | 0,335     | 0,029 |
| Estada em Hotel Similar         | -1,029    | 0,303     | 0,001 |
| Informação sobre Quintas        | 0,263     | 0,075     | 0,000 |
| Motivações para Visitar Ilha    | 0,303     | 0,038     | 0,000 |
| Repetente                       | -0,008    | 0,327     | 0,980 |
| Escolaridade: licenciatura      | 1,179     | 0,365     | 0,001 |
| Escolaridade:mestrado/PhD       | 0,223     | 0,404     | 0,581 |
| Imagem                          | 0,521     | 0,252     | 0,039 |

**Quadro 5: Acesso a informação extra**

| Fonte de interesse             | Perc. Interessados |
|--------------------------------|--------------------|
| Edifícios Históricos           | 18%                |
| Mobiliário                     | 4%                 |
| Gastronomia                    | 27%                |
| Pontos de Interesse em geral   | 12%                |
| Jardins e Parques              | 22%                |
| <i>Levadas</i>                 | 42%                |
| Transportes                    | 16%                |
| História da Madeira            | 18%                |
| Preços                         | 25%                |
| História das Quintas           | 15%                |
| Tradições                      | 16%                |
| Restaurantes e Bares           | 8%                 |
| Espaços Interiores das Quintas | 7%                 |
| Caminhos e Trilhos             | 17%                |
| <i>Laurissilva</i>             | 5%                 |
| Clima                          | 20%                |



## **OS MOSTEIROS FEMININOS MICAELENSES E A TIPOLOGIA ARQUITECTÓNICA DO TORREÃO MIRANTE**

**Igor Espínola de França**  
*Câmara Municipal de Lagoa*

A história da Igreja católica nos Açores radica na própria génese do povoamento, como se infere da referência frutuosiense à condição imposta em 1450 pelo infante D. Henrique a Jácome de Bruges, para que povoasse a ilha Terceira «de qualquer gente que quisesse, com condição que fossem católicos»<sup>1</sup>. A directiva, enquadrada no quadro mental da época, garante ao credo predominante no país uma posição de primazia nos novos territórios. A orientação é consonante com os demais aspectos organizacionais da nova sociedade, nomeadamente políticos e administrativos, que igualmente se caracterizam pela transplantação do modelo da sociedade reinol. Contudo, essa transferência para um território virgem impôs um enorme esforço às primeiras gerações de povoadores, determinando um processo de estruturação necessariamente longo. Susana Goulart Costa designa por «período de implantação da Igreja» nos Açores, o arco cronológico compreendido entre 1450 e 1642<sup>2</sup>, e elenca transmissões da tutela espiritual, que evidenciam a

---

1 Gaspar Frutuoso, *Saudades da Terra*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada. VI, (2005) 1586-1590: 6.

2 Susana Goulart Costa, *A Igreja: implantação, práticas e resultados*, História dos Açores – Do descobrimento ao século XX, Instituto Açoriano de Cultura, Angra do Heroísmo, I, 2008: 173.

complexidade do processo. Ainda antes do achamento das ilhas a responsabilidade de orientação espiritual recai sobre a Ordem de Cristo, administrada desde 1420 pelo infante D. Henrique. É a esta Ordem religiosa que compete a condução dos assuntos do espírito das regiões *nulius diocesis*, estado em que se encontram todos os novos territórios. Contudo, esta situação mantém-se apenas até 1514, quando é criada a diocese do Funchal à qual fica subordinada a Igreja açoriana. Em 1534, com a fundação da diocese de Angra consuma-se um processo de crescente incremento e domínio das responsabilidades pastorais por parte do clero secular, em detrimento daquele de origem regular proveniente, nomeadamente, da Ordem de Tomar. A este propósito a mesma autora refere que a partir dessa data os sacerdotes seculares «passam a deter a exclusividade das igrejas insulares» e salienta a cisão ocorrida, porque a administração temporal continua a recair sobre a Ordem de Cristo até à ascensão de D. Manuel ao trono, data em que integra o conjunto de poderes régios<sup>3</sup>.

Não obstante aquele processo não põe em causa a vinda para o arquipélago de religiosos regulares, nomeadamente da Ordem de São Francisco, que se documenta logo nos primórdios com o propósito de «fazer povoação do Céu»<sup>4</sup>. Efectivamente a sua Primeira Ordem instala-se em 1446 em Santa Maria, estendendo-se progressivamente a oito das nove ilhas do arquipélago – exceptua-se apenas a do Corvo – num arco temporal que atingirá a centúria de setecentos.

Já a construção de mosteiros da responsabilidade da Segunda Ordem, ou Ordem de Santa Clara, um pouco mais tardia do que a congénere masculina, inicia-se pela ilha Terceira com a edificação, por 1483, do mosteiro de Nossa Senhora da Luz na jurisdição da Praia daquela ilha. Diversas razões poderão ter contribuído para a sua fixação posterior, nomeadamente a escassez de mulheres nos primeiros tempos do povoamento, mas com o prosseguimento da estruturação social nas ilhas, e das alterações das circunstâncias externas a situação inverte-se. Um maior índice de mortalidade masculina provocada por conflitos militares, mormente pelas guerras religiosas do século XVI, e a “sangria” alimentada pela necessidade de explorar

3 *Idem*: 175 e 181-182.

4 Agostinho do Montalverne (OFM), *Crónicas da Província de São João Evangelista*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada, III. 1986 (1695): 89. A nota é referida por Susana Goulart Costa que salienta o importante papel desempenhado por Franciscanos na evangelização e no ensino nos Açores, projecto ao qual se juntam posteriormente Agostinianos e Jesuítas. *Idem*: 186.

novos territórios e empreender negócios no ultramar – que alicia muitos homens jovens – incentiva o excedente de indivíduos do sexo feminino, e impulsiona a necessidade de o enquadrar socialmente. A vida monástica, nomeadamente a promovida pela Ordem de Santa Clara, obrigada ao cumprimento dos quatro votos – pobreza, obediência, castidade e clausura – resgata as mulheres aos perigos da vida secular, protegendo-as da violência (por vezes exercida pelos pais, irmãos e maridos), garantindo assim a sua honra, e logo a da família de onde provêm.

Evidentemente que outros aspectos, como a vocação religiosa, a possibilidade de se cultivarem<sup>5</sup>, e os valores necessários à instituição dos dotes assumem também importância no incentivo ao ingresso de jovens na vida religiosa. A propósito daquele último aspecto Maria Margarida Lalande refere que, apenas um mosteiro na ilha Terceira se manteve fiel à Primeira Regra de Santa Clara, que impunha o ideal da «altíssima pobreza» obrigando as religiosas a garantir a sua subsistência, acrescentando que todos os outros obtiveram Breve pontifício para se regerem pela Segunda Regra de Santa Clara também conhecida por «pobreza mitigada»<sup>6</sup>. Esta conjuntura que permitia a posse em comum de bens materiais, nomeadamente fundiários provenientes de heranças e de dotes, bem como de rendas e dinheiro para garantir a sua subsistência, constituiu-se certamente como uma importante alavanca para o crescimento do número de mosteiros femininos no arquipélago.

A mesma autora informa-nos que enquanto o «dote de casamento é feito por uma só vez, com alienação total dos bens nele contidos» o de entrada na vida religiosa «é pago todos os anos (...) tornando-se a longo prazo mais oneroso» mas não impondo a alienação dos bens podendo restringir-se apenas à dos rendimentos<sup>7</sup>. Nesse sentido, do ponto de vista da concentração do património familiar nas linhas morgadias, é mais vantajoso para a linhagem

---

5 Joanna Partyka refere que «nos países católicos, tanto na Idade Média como na Idade Moderna, o convento era um lugar onde as mulheres podiam obter pelo menos o ensino básico e ainda cultivar os seus talentos literários e artísticos». Joanna Partyka – Cristiana Lucas da Silva (coord.), *Os conventos femininos na Península Ibérica e na comunidade polaco-lituana nos séculos XVI-XVII e o paradoxo da liberdade feminina*, Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo, Paulinas Editora, Lisboa, I, 2014: 189.

6 Maria Margarida Lalande – Cristiana Lucas da Silva (coord.), *As Clarissas nos Açores*. Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo, Paulinas Editora, Lisboa, I, 2014: 576.

7 Maria Margarida Lalande, *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de São Miguel (séculos XVI e XVII)*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1987: 132.

encerrar nos mosteiros a parentela feminina, do que casá-la noutras pro-génies. Este aspecto não é de menor importância porque o principal grupo de recrutamento de religiosas é constituído precisamente pela elite, definida pelo sangue, mas também pela actividade profissional, e pelos poderes políticos e económicos<sup>8</sup>. Ora é precisamente este conjunto de famílias que recorre à instituição de vínculos para manter indiviso um conjunto de bens patrimoniais susceptível de preservar, de modo duradouro, a proeminência social da estirpe.

É portanto neste conjunto de circunstâncias diversas: transferência da tutela espiritual do arquipélago para uma órbita de crescente aproximação aos interesses locais, progressiva estruturação da sociedade açoriana, devoção religiosa, maior atractividade do sistema de dotes religiosos face aos congéneres de casamento, e a influência interna das circunstâncias decorrentes da conjuntura externa, que se parece estribar o crescimento sistemático do número de religiosas nos Açores ao longo dos séculos, e consequentemente de mosteiros para as recolher, que o quadro da página seguinte documenta.

No que respeita à implantação no território verificamos que, se exceptuarmos o pequeno mosteiro estabelecido em Vale de Cabaços, numa fajã erma da actual freguesia de Água de Pau – abandonado porque a sua proximidade ao mar fazia dele alvo fácil para os ataques dos corsários franceses<sup>9</sup> – os restantes quinze são edificadas em espaço periurbano ou urbano.

Sabemos que alguns mosteiros foram erigidos em locais onde preexistiam ermidas, em regra fundadas por membros da “nobreza”. No mosteiro de Vale de Cabaços, e nos homónimos Santo André de Vila Franca e Ponta Delgada, são as invocações destes pequenos templos construídos em espaço rural ou periurbano que determinam as das igrejas subsequentes. Outros, como o de Jesus na Ribeira Grande, erguem-se nas casas dos instituidores,

8 Lalanda quantifica em mais de 90% o número de religiosas provenientes das camadas mais categorizadas, Lalanda, 1987:108. O documento fundador do mosteiro de São João Evangelista interdita o ingresso a filhas de oficiais mecânicos. Maria da Graça Delfim, *O Património do Convento de S. João de Ponta Delgada no século XVII*, Ponta Delgada, Tese elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História Insular e Atlântica, séculos XV-XX, 2011:27. Números igualmente elevados são avançados para os candidatos a ordens sacras. Susana Goulart Costa usando o exemplo de São Miguel estima-o em 78%. Susana Goulart Costa, *Viver e morrer religiosamente – Ilha de São Miguel século XVIII*, Instituto Cultural de Ponta Delgada, Ponta Delgada, 2007: 108, e este autor, recorrendo a informação sobre a ilha do Pico, apura uma percentagem de 92% de candidatos provenientes de famílias das Ordenanças e outras ligadas à governança. Igor Espínola de França, *Uma Sociedade do Antigo Regime - São Roque do Pico: o território e as famílias*, edição de autor, Ponta Delgada, 2016: 53.

9 Frutuoso, IV, (2005) 1586-1590:336. As freiras cujas famílias tinham capacidade económica para as dotar fundaram Santo André de Vila Franca, enquanto as restantes, em 1541, foram inaugurar o mosteiro da Esperança. Lalanda, 1987: 13.

| CRIAÇÃO DE MOSTEIROS FEMININOS NOS AÇORES<br>DESDE O POVOAMENTO ATÉ 1832 <sup>1</sup> |  |             |
|---|--|-------------|
| DATA  | DESIGNAÇÃO   | ILHA        |
| 1483  | Nossa S. <sup>ra</sup> da Luz - Praia                  | Terceira    |
| 1514 – Criação da Diocese do Funchal  |  |             |
| 1522  | N. <sup>a</sup> S. <sup>ra</sup> da Conceição – Á. Pau | São Miguel  |
| 1533  | Santo André – Vila Franca                              | São Miguel  |
| 1534 – Criação da Diocese de Angra  |  |             |
| 1534  | Jesus – Praia  | Terceira    |
| 1538  | São João Baptista                                      | Faial       |
| 1541  | Esperança  | São Miguel  |
| 1543  | São Gonçalo  | Terceira    |
| 1545 – 1563 Concílio de Trento  |  |             |
| 1555  | Jesus – Ribeira Grande                                 | São Miguel  |
| 1555  | Esperança  | Terceira    |
| 1567  | Santo André – P. Delgada                               | São Miguel  |
| 1594  | Santa Maria Madalena                                   | Santa Maria |
| 1595  | São João Evangelista – P.Del                           | São Miguel  |
| 1606  | N. <sup>a</sup> S. <sup>ra</sup> da Conceição - Angra  | Terceira    |
| 1608  | Glória   | Faial       |
| 1664  | N. <sup>a</sup> S. <sup>ra</sup> da Conceição – P.Del  | São Miguel  |
| 1694  | N. <sup>a</sup> S. <sup>ra</sup> do Rosário - Velas    | São Jorge   |

grandes proprietários rurais. Esta localização preferencial permitia articular estratégias de proximidade com as elites urbanas, bem como com o espaço rural de onde provêm parte substancial dos rendimentos dos mosteiros. Por sua vez a aproximação ao *hinterland* assume maior relevância nos primeiros estádios do povoamento. De facto verifica-se que a implantação em espaço periurbano é a preferida pelos mais antigos mosteiros açorianos, quase todos de fundação quinhentista. Integram este grupo os erguidos em São Miguel (Santo André de Vila Franca, Esperança, Jesus e Santo André de Ponta

1 Destes dezasseis mosteiros só os da Glória na Horta, o da Conceição em Angra, e o da Conceição em Ponta Delgada, este último de acordo com pesquisas recentes ainda não publicadas, pertenceram à Ordem da Imaculada Conceição, tendo os restantes treze pertencido à Ordem de Santa Clara.

Delgada), na Terceira (Jesus, São Gonçalo e Esperança)<sup>10</sup>, no Faial (São João) e o seiscentista mosteiro de Nossa Senhora do Rosário, construído em São Jorge. Sendo os mosteiros femininos locais de reclusão das filhas da elite parece provável que, numa primeira fase, aí se tenham recolhido sobretudo as provenientes das famílias terratenentes e que, com a progressiva estruturação da sociedade, e a correspondente afirmação do seu sector secundário, se tenha processado o alargamento do universo de recrutamento das famílias das religiosas, que assim justificariam a preferência por uma implantação em solo urbano, que caracteriza a segunda fase. Os estudos empreendidos por Lalanda<sup>11</sup> parecem corroborar esta tese porquanto definem uma ocupação mais homogênea para Santo André de Vila Franca, caracterizado por receber «exclusivamente filhas de grupos socioprofissionais mais importantes» enquanto outros de fundação mais tardia, como o da Conceição de Ponta Delgada acolhem também «filhas de extractos sociais menos destacados». A mesma autora refere ainda os exemplos de Santo André de Ponta Delgada e de São João Evangelista onde identifica coexistir uma predominância de filhas de notáveis, com outras de sectores socialmente menos prestigiados. Nesse sentido, o exemplo tardio do mosteiro velense, implantado em espaço periurbano, corresponderia tão só ao desfazamento cronológico existente entre o processo de diversificação social daquela Vila, face aos das urbes das três ilhas mais populosas. Esta preferência pela fundação em espaço urbano, que caracteriza o segundo grupo, poderá também ter sido influenciada pela progressiva escassez de terra disponível, crescentemente concentrada nas linhas vinculares. Outros aspectos eventualmente importantes terão sido: a beneficiação dos acessos rodoviários, que atenuou a necessidade de localização do mosteiro junto do *hinterland*, e o crescimento das povoações que, ao urbanizar os antigos espaços periurbanos, instituiu novos modelos de enquadramento para estas edificações. Imprescindível para a obtenção de certezas sobre estas hipóteses seria a evolução da caracterização temporal dos dotes, de modo a perceber-se a prevalência dos valores pecuniários, menos associados à posse da terra, face àqueles dependentes da propriedade fundiária, reflectidos na entrega de rendas e moios de trigo.

---

10 Na definição do carácter da implantação em espaço periurbano e urbano dos mosteiros das urbes terceirenses, e da cidade da Horta, usamos a cartografia apresentada por Antonieta Reis Leite. Antonieta Reis Leite, *Açores, Cidade e Território – Quatro Vilas estruturantes*, Instituto Açoriano de Cultura, Angra do Heroísmo, 2014: 141, 223 e 275.

11 Lalanda, 1987: 111.



Esta variabilidade que caracteriza a implantação não encontra equivalente na estruturação espacial dos conjuntos monásticos caracterizados pela clausura, que é determinada por uma conceptualização que remonta à Alta Idade Média. Efectivamente desde a renascença carolíngia que a *Regula Monachorum* de São Bento de Núrsia, formulada no século VI, assume um carácter doutrinário, e inspira a organização ideal consagrada na planta de São Gall, que se tornaria o arquétipo inspirador da espacialidade monástica daí em diante<sup>12</sup>. A *Regula*, também conhecida como Regra de São Bento, estipula no seu capítulo 66 que o mosteiro seja construído «de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam» no seu interior «para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque, de nenhum modo convém às suas almas»<sup>13</sup>. A apologia da autonomia face ao mundo secular, entendido como um repositório de tentações, valida a clausura garantida pela construção da cerca, o muro de grandes proporções que delimita todo o mosteiro. Esta autossuficiência impõe uma lógica de organização racional, que se patenteia na planta ideal de São Gall, e que é comum aos mosteiros e conventos, enquanto espaços altamente especializados onde são exercidas diversas funções: litúrgicas, domésticas, contemplativas, económicas e administrativas. Vários autores referenciam a organização espacial da sua arquitectura à ortogonalidade do desenho urbano da Antiguidade, nomeadamente da cidade romana estruturada pelo *decumanus maximus* e pelo *cardo maximus*, que se cruzam na praça, o *forum*, em redor do qual se instalavam os mais importantes imóveis da urbe. Assim, nos mosteiros, herdeiros da tradição cultural do mundo clássico, confluem duas tradições racionalistas, a do mundo romano – cuja casa pátio inspira o claustro – e a da religião católica, patente na evocação da Jerusalém celestial referenciada no livro do Apocalipse e também ela encerrada em muros que delimitam um espaço quadrangular<sup>14</sup>. É neste contexto que o claustro, do latim *claustrum* (espaço fechado), assume um papel referencial na arquitectura monástica. A sua morfologia quadrangular é seccionada por dois eixos simétricos que concorrem no centro de onde flui a água símbolo da vida, evocando os quatro braços do rio do jardim do Éden:

---

12 A abadia beneditina de São Gall fundada no século VII ergue-se em território então pertencente ao império carolíngio, que hoje integra a Suíça, localizando-se no cantão que lhe é homónimo.

13 João Evangelista Enout, *A Regra de São Bento*, Lumen Christi, Rio de Janeiro, 2012: 40.

14 Sobre as influências racionalistas da arquitectura monástica veja-se. Manuel Joaquim Moreira da Rocha, «O Mosteiro-cidade na Génese e Desenvolvimento Urbano: Uma interpretação do espaço», *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Ciências e Técnicas do Património V-VI* (2006-2007): 527-548.

Pison, Gion, Tigre e Eufrates. O claustro é assim o coração do conjunto, e em seu redor, confluindo para as galerias claustrais, dispõem-se os compartimentos destinados às actividades quotidianas, rezar e comer – por norma a igreja ocupa uma das alas, reservando-se a ala oponente para a cozinha e o refeitório – descansar, ler e reunir. Outros espaços, nomeadamente os ligados à produção e armazenagem localizam-se em posição mais periférica, e os dormitórios ocupam os pisos superiores<sup>15</sup>.

Embora este conjunto de normas que tipificam a espacialidade das comunidades religiosas lhes confira um carácter próprio, existem evidentemente particularidades que diferenciam os mosteiros femininos dos seus congéneres masculinos. O maior rigor imposto no cumprimento do voto de castidade, no caso das freiras, determina a existência, nos edifícios que as abrigam, de estruturas e espaços dissuasores, quer à introdução de indivíduos não autorizados, quer à saída das irmãs. Assim, a clausura, um dos quatro votos professados pelas freiras clarissas, constitui-se como garantia do cumprimento do voto de castidade, e justifica a criação da cerca, da roda, do parlatório, da disposição particular que as suas igrejas patenteiam, e do mirante.

A cerca é, como já referimos, uma muralha que delimita o microcosmos monástico, e apresenta, por norma, três interrupções: as portas regral e do carro, e a fachada urbana da igreja. Sabe-se que a cerca de Santo André de Ponta Delgada, antes da intervenção promovida em 1940 pelo Estado Novo – que se pautou pelo rebaixamento generalizado e pelo recuo de alguns dos seus troços, com a intenção de monumentalizar o edifício – tinha uma altura de 5,72 metros<sup>16</sup>. Por outro lado, chegou aos nossos dias, intacto, o troço sul da cerca do mosteiro da Esperança, em Ponta Delgada, que evidencia uma ordem de grandeza equivalente à que documentamos para Santo André, o que nos permite ajuizar do grau de inexpugnabilidade que este elemento parietal conferia à instituição que enclausurava.

A roda não é exclusiva dos mosteiros femininos, porque também os masculinos, as Misericórdias e alguns Paços municipais as possuíam e nela

15 Sobre a organização funcional em redor do claustro veja-se Terryl Kinder, *L'Europe Cistercienne*, Zodiaque, Loiret, 1997: 107.

16 No Auto da empreitada de reconstrução do troço sul da cerca, arrematada por Vital Rodrigues em 1854, impõe-se a reposição das características daquele elemento parietal, que se menciona possuir uma altura de vinte e seis palmos. Rui Maneira Cunha, na obra “*As medidas na arquitectura - séculos XIII a XVIII – o estudo de Monsaraz*” estabelece a equivalência metrológica do palmo para o sistema métrico em 0,22m, o que nos permite calcular a altura da cerca primitiva em 5,72m. Igor Espínola de França, *Programação museológica e espaço Arquitectónico. O Museu Carlos Machado de Ponta Delgada – Açores*. Tese elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Património, Museologia e Desenvolvimento, 2009:119.

recebiam crianças enjeitadas. No mosteiro de clausura, por norma, a porta regral dá acesso à portaria exterior, onde se localiza a roda, e de onde se poderá aceder ao parlatório. Esta é de todas as aberturas entre a clausura e o mundo secular a única que não permite o contacto visual entre exterior e interior. Consiste em vão aberto na parede que é preenchido por um cilindro oco de madeira, com um septo opaco, que roda em torno de um eixo vertical. A sua utilização não se restringia à entrega de crianças, como se comprova pela existência em Santo André de Ponta Delgada de duas rodas, uma na portaria exterior, e outra nos parlatórios do andar superior, tornando evidente que nesta localização serviria para a entrega e/ou recebimento de presentes ou produtos confeccionados pelas irmãs. Aliás, a mesma tipologia existia no recolhimento de Santa Bárbara em Ponta Delgada, e embora a intervenção destruidora de que foi objecto tenha descaracterizado todos os espaços com excepção da igreja e sacristia, ainda hoje é possível ver-se o vão da roda ladeando o do parlatório.

O parlatório é o único espaço do mosteiro concebido para permitir o diálogo entre as monjas e os visitantes. É composto de dois compartimentos dispostos face a face separados por uma divisão duplamente gradada. A largura desta divisão varia entre mais de um metro, como é o caso de Santo André de Ponta Delgada, ou de apenas sessenta centímetros, espessura correspondente à parede de alvenaria de pedra, como se verifica em Santa Bárbara da mesma cidade. A distância a que se encontram as duas grades que delimitam o espaço inacessível entre os parlatórios interior e exterior, bem como a sua densidade, inviabilizam o contacto físico íntimo, e dificultam a projecção, mesmo de pequenos objectos, permitindo apenas o diálogo.

As igrejas católicas, por norma, têm a sua porta principal num dos extremos do eixo longitudinal que tem no extremo oposto o altar-mor. Esta organização, e a própria estruturação hierárquica em três naves – a central é mais alta e larga do que as laterais – deriva como se sabe da basílica romana. A importância acrescida que o altar-mor tinha na liturgia da palavra na missa, antes da reforma promovida pelo Concílio Vaticano II, justifica esta disposição que permite a todos os participantes da cerimónia estarem orientados para o centro da celebração. É este princípio que justifica que nas igrejas dos mosteiros femininos a porta principal seja rasgada na fachada lateral, de modo a permitir que as religiosas assistam à missa no coro alto e no coro baixo orientadas para o altar-mor, que se encontra no extremo oposto do eixo longitudinal onde aqueles dois espaços estão colocados. Esta particularidade

salvaguada a clausura porque o acesso aos coros só é possível pelo interior do cenóbio, e estes são separados das naves da igreja por grades similares às do parlatório, cuja única abertura é a portinhola do comungatório.

Temos então quatro características dos mosteiros femininos de clausura que contribuem para reforçar e garantir esse voto: uma estrutura (a cerca) que a estabelece fisicamente, um equipamento (a roda) que permite receber e entregar sem contacto visual, um espaço (o parlatório) onde é possível estabelecer diálogo sem contacto físico, e uma organização espacial específica (a da igreja monástica) que garante a participação das irmãs na missa em condições compatíveis com a da comunidade secular. Contrariamente, o mirante que, como referimos, também integra este grupo que confere especificidade à arquitectura em apreço, é um espaço que permite sublimar a sensação de encerramento<sup>17</sup>. Não é o ideal de vida contemplativa, propiciado pelo afastamento da secularidade, que motiva a sua criação, como se pode ver pela disposição estatutária do mosteiro da Glória que é clara na sua intencionalidade: «Fizerão-se os Mirantes nos Conventos das Religiosas para verem, e não para serem vistas»<sup>18</sup>. Por outro lado, nos mirantes de Arouca, «as religiosas distendiam o seu espírito em práticas de desconstracção»<sup>19</sup>. Naturalmente que estas actividades faziam do mirante local muito apetecível, cujo acesso devia ser regulamentado, sendo seguramente condicionado à manifestação de comportamento adequado, como se lê no Regulamento supramencionado em que se refere «que algumas Religiosas, esquecidas de sua obrigação, se põe nelles a acenar, e a fallar com os que passam pela Rua, fallando tão desentoadamente nelles, que escandalizão os seculares, que as ouvem»<sup>20</sup>. O mesmo Estatuto estipula pena às infractoras e dá directivas sobre o comportamento adequado à utilização daquele espaço, o que nos permite concluir que, à semelhança do parlatório, cujo acesso era restringido às incumpridoras, também a entrada no mirante deve ter sido objecto de restrições.

A existência do mirante nos mosteiros documenta-se pelo menos desde o século XVII e não é, como vimos, característica exclusiva de São Miguel.

17 A este propósito Landa refere que «a existência de clausura é responsável por um tão forte desejo de relacionamento com o exterior, bem como pelo aparecimento pontual de comportamentos desviantes». Landa, 1987: 24.

18 Lourenço de Castro, frei, *Estatutos do Mosteiro da Gloria desta Ilha do Faial*, 1675, Ordenação n.º 55. Esta informação foi-nos cedida por Tiago Simões da Silva, a quem agradecemos.

19 Rocha, (2006-2007): 536.

20 Castro, 1675, Ordenação n.º 55.





São João Evangelista - Autor desconhecido

O mosteiro de Arouca possuía dois torreões mirantes de cinco pisos sendo o último utilizado para essa função. Por sua vez, nas Canárias, nomeadamente no mosteiro de Santa Catalina em Tenerife<sup>21</sup>, encontramos um proto torreão mirante alcandorado sobre a cerca, e totalmente construído em madeira. Em pelo menos mais duas ilhas do arquipélago, Terceira e Faial, temos referência de dois exemplares<sup>22</sup>: São Gonçalo em Angra, cujo mirante se sobreleva sobre o coro alto, e Nossa Senhora da Glória, na Horta, já demolido. Não obstante nos Açores é apenas em São Miguel que os mirantes se constituem nos pisos elevados de torreões, configurando uma tipologia arquitectónica tipicamente micaelense que caracteriza todos os seis exemplares<sup>23</sup>. É certamente sob sua influência que os recolhimentos de Santa Bárbara e Santa Ana, em São Miguel, bem como os de Santa Maria Madalena e Santo Antó-

---

21 Agradecemos esta referência a Isabel Soares de Albergaria que nos informou da sua existência.

22 Um estudo mais aturado permitirá, eventualmente, confirmar a existência de outros exemplares congêneres nestas ilhas ou mesmo em São Jorge.

23 O primitivo mosteiro de Água de Pau foi abandonado em 1541 tendo depois recebido no século XVII os eremitas de Nossa Senhora da Conceição que alteraram a sua estrutura.



Santo André de Vila Franca e Santo André de Ponta Delgada (torreão nascente)  
Fotos do autor

nio, na ilha de Santa Maria, possuem proto torreões, similares na composição dos congêneres monásticos, mas de menor dimensão.

A implantação destes torreões concretiza-se sempre junto da fachada urbana da igreja, mais concretamente na extremidade do coro alto, através do qual se integram no sistema de circulação da clausura. Dentro desta regra, ocorrem duas variações e uma excepção: a implantação em planimetria com a igreja (São João Evangelista e Conceição), e a avançada em relação à fachada do templo, contribuindo para a definição de um adro (Santo André de Vila Franca, Esperança, Jesus<sup>24</sup> e Santo André de Ponta Delgada), constituindo desvio à norma Santo André de Ponta Delgada que possui dois torreões, um em cada extremo da igreja. Com base quadrangular e em regra estruturados em quatro pisos (com excepção dos torreões de Santo André de Vila Franca e da Esperança que possuem, respectivamente, três e cinco pisos), apresentam porta ou janelas gradadas nos dois pisos inferiores e, nos

---

24 Na reconstituição deste mosteiro hoje desaparecido recorremos ao modelo patente no Museu Municipal da Ribeira Grande.





Torreão da Esperança  
Foto do autor



Interior do torreão da Esperança  
Foto de Alexandra Baptista

pisos elevados, vãos ocultados por rótulas (grades constituídas por fasquias de madeira, fixas e suspensas em cachorros<sup>25</sup>). Nos pisos baixos, que garantem o acesso ao mundo secular, instalam-se os parlatórios (Esperança, torreão poente de Santo André de Ponta Delgada<sup>26</sup>, e recolhimento de Santa Bárbara) ou a sacristia (torreão nascente de Santo André) e, nos pisos elevados, os compartimentos do mirante. Estes espaços, que ocupam todo o piso do torreão, são iluminados por luz delicada que quase nos ilude sobre o propósito da sua existência, o domínio sobre a paisagem envolvente que decorre do seu usufruto sensorial. A construção dos torreões é tardia, como confirmam os dados apurados: o mirante nascente de Santo André de Ponta Delgada encontrava-se em obras em 1819, sendo designado como «mirante novo»<sup>27</sup>, e o da Esperança é construído em 1825<sup>28</sup>. Nos casos dos mosteiros

25 Numa primeira análise esta composição não é perceptível em Santo André de Vila Franca e na Conceição, porque os seus torreões já não patenteiam as rótulas. Aliás o exemplar vila-franquense foi muito adulterado na empreitada do século passado, responsável pela feição medievalisante do remate superior, que é coroado por merlões. Este mosteiro é também atípico no que respeita à inexistência de claustro que se desconhece se terá existido.

26 Foi destruído na empreitada de 1945 que falhou o objectivo de criar um circuito de Arte Sacra.

27 O que confirma que o poente é o mais antigo. Ana Fernandes, Transcrição do *Caderno de Despesa da obra da Igreja do Mosteiro de Santo André – 23 de Maio de 1818 a 15 de Julho de 1822*, 2015.

28 1.º Caderno de obras do Mosteiro de N. Sr.ª da Esperança (1823-1825), fólio 77 cite in Hélio Soares, *O Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada: uma proposta de valorização patrimonial em diálogo com a comunidade*, tese elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Património, Museologia e Desenvolvimento, 2018: 55.

mais antigos, são decorridos cerca de três séculos entre a fundação e o início destas construções, evidenciando um processo de consolidação, mas também de sofisticação que não pode ser dissociado da conjuntura económica que o viabiliza. Os lucros provenientes da exportação da laranja, que crescem sustentadamente até à infestação de *Coccus hesperidum* ocorrida em 1834, beneficiam sobretudo a elite açoriana, e em particular a micaelense. Ora é precisamente nessa ilha que se documentam maior número de mirantes e torres da laranja, cuja edificação se intensifica na segunda metade de oitocentos, mas que têm uma génese muito anterior associada à missão de atalaias de sinalização costeira<sup>29</sup>. A progressiva deslocação daquela função para as associadas à vivência lúdico-recreativa justifica a sua disseminação nas quintas da elite, que é, como vimos, o grupo social de onde são maioritariamente provenientes as monjas. Nessa óptica a tradição de construir mirantes nos mosteiros de freiras encontrou em São Miguel, no fim do primeiro quartel de oitocentos, uma conjuntura económica e social favorável ao estabelecimento de uma tipologia nova, o torreão mirante, situação que a extinção dos conventos e colegiadas, em 1832, terá inviabilizado que se difundisse no arquipélago.

---

29 Foram inventariados 143 mirantes em seis ilhas, 137 em São Miguel, e 22 torres, 21 naquela ilha. A génese dos mirantes remonta aos séculos XV-XVI e a das torrinhas, precursoras genéticas das torres da laranja, ao século XVIII. Isabel Soares de Albergaria e Igor Espínola de França, *Mirantes e Torres da Laranja: Elementos identitários da paisagem açoriana*, Boletim do Núcleo Cultural da Horta, nº2, Horta, 2012: 149-176.

## **ARQUEOLOGIA E PATRIMÓNIO RELIGIOSO POTENCIALIDADES DE UMA CIÊNCIA PARA A VALORIZAÇÃO TURÍSTICA DO PATRIMÓNIO RELIGIOSO**

**N'zinga Oliveira<sup>1</sup>  
João Gonçalves Araújo<sup>1</sup>  
Carla Devesa Rodrigues<sup>2</sup>**

### **Introdução**

O texto que se segue nada mais é, ou pretende ser, que uma simples reflexão acerca das potencialidades que a Arqueologia, enquanto ciência, apresenta na valorização patrimonial de sítios e monumentos, classificados ou não. E porque o património religioso constitui, na Região Autónoma dos Açores, uma fatia incontornável do património cultural, móvel e imóvel, pareceu-nos de assaz pertinência realizarmos este exercício, numa tentativa de relacionar a Arqueologia e o património religioso. Simultaneamente, esta reflexão constitui, em parte, um balanço da atividade arqueológica que a As-

---

1 CHAM – Centro de Humanidades/Centre for the Humanities, FCSH/NOVA-UAc; HistóriaSábias: Património Cultural, Artístico e Arqueológico.  
2 Museu de Angra do Heroísmo; HistóriaSábias: Património Cultural, Artístico e Arqueológico.

sociação Cultural HistóriaSábias<sup>3</sup>, tem desenvolvido nestes primeiros anos da sua existência.

Num período em que se fala do início de um novo ciclo na economia açoriana, com o foco da atividade económica a transitar da agro-pecuária para o turismo, é urgente pensar-se a diversificação da oferta turística na região, por forma a tornar os Açores num destino mais competitivo, com maior diversidade, versatilidade e, porque não, sustentabilidade. O turismo cultural assume, no nosso entender, um subproduto com grande capacidade de crescimento na região, podendo torná-lo complementar face ao tradicional turismo de natureza. Consideramos, também, que a Arqueologia constitui um elemento de valorização, no contexto patrimonial açoriano, assumindo um papel de elemento não complementar, mas sim inovador e didático, face à tradicional abordagem histórica e artística. “*A Arqueologia não é apenas um estudo de objectos, mas também de estruturas ou de espaços funcionais, por exemplo, uma casa, um monumento funerário, um lugar sagrado, um conjunto de habitações num povoado, uma muralha que envolve um aglomerado populacional.*”<sup>4</sup>.

### O Estado da Arte

Uma breve abordagem aos trabalhos e/ou achados arqueológicos, alvo de diferentes tipos de intervenção, é revelador do peso que o património religioso detém no panorama arqueológico regional. Para tal, baseamos-nos nos dados presentes na Carta Arqueológica dos Açores<sup>5</sup> e na lista de intervenções e estudos arqueológicos presentes na obra de José Luís Neto, *Arqueologia nos Açores. Uma breve história*<sup>6</sup>. Não obstante, verifica-se um desequilíbrio quase crónico na comparação entre as ilhas, destacando-se as ilhas Terceira e São Miguel com mais de 75% dos registos de entrada na Car-

---

3 Associação Cultural HistóriaSábias: Património Cultural, Artístico e Arqueológico, fundada em 2014, tem vindo a desenvolver alguns estudos, formações e campanhas de sensibilização em várias áreas que se dedicam ao estudo do património cultural, destacando-se a Arqueologia, a Genealogia e a História Regional e Local.

4 ALARCÃO, J. (1996) – *Para Uma Conciliação das Arqueologias*. Edições Afrontamento, p.34.

5 Carta Arqueológica (DRaC). [Em linha]. [Consult. 15 fev. 2019]. Disponível em <http://www.culturacores.azores.gov.pt/paa/ca/Default.aspx>.

6 Neto, J. (2018) – *Arqueologia nos Açores. Uma breve história*. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura.

ta Arqueológica dos Açores<sup>7</sup>, panorama que não se alterou substancialmente nos últimos cinco anos.

No que respeita à atividade realizada pela HistóriaSábias, foram intervencionados cinco espaços religiosos insulares, num total de treze intervenções arqueológicas, ou seja, próximo de 40% do total de sítios. Contudo, estes números tornam-se mais elucidativos se contabilizarmos, apenas, os projetos de maior dimensão. Dos treze sítios intervencionados, sete podem inserir-se em projetos de dimensão significativa, e destes, quatro correspondem a espaços religiosos, ou seja, próximo de 60% dos sítios arqueológicos<sup>8</sup>.

A importância do património imóvel religioso encontra-se plasmada nos números apresentados acima. Se a estes números associarmos componentes como a monumentalidade dos edifícios, a riqueza artística, a complexidade estrutural, a diversidade funcional, a ligação identitária e/ou sentimental às populações, verificamos que este património afigura-se como algo absolutamente estratégico no panorama regional, pelo que se assume prioritário, numa lógica de valorização com vista à sua preservação e fruição, por parte da sociedade.

Para uma análise mais concreta da problemática, optámos por distinguir e agrupar o património religioso da seguinte forma:

- Intervenções em templos;
- Intervenções em espaços de clausura.

Outros sítios há, de natureza religiosa, registados na Carta Arqueológica dos Açores, mas que não se incluem nos dois grandes grupos acima referenciados. Um dos exemplos mais significativos são os Passos da Paixão. A única entrada na carta arqueológica da região com este termo é a correspondente aos Passos da Paixão de Vila do Porto, Santa Maria<sup>9</sup>. Existem, contudo, outros sítios semelhantes noutras ilhas, destacando-se, a título de exemplo, os da Ribeira Grande em São Miguel, ainda hoje componentes ativas de manifestação religiosa de forte impacto social<sup>10</sup>.

---

7 *Ibidem*, p. 17.

8 Principais projetos em curso ou já desenvolvidos pela Associação HistóriaSábias na área da Arqueologia (HS). [Em linha]. [Consult. 15 fev. 2019]. Disponível em [https://historiasabias.weebly.com/arqueologia\\_portfolio.html](https://historiasabias.weebly.com/arqueologia_portfolio.html).

9 Passos da Paixão (162-A), Assunção, Vila do Porto, Santa Maria. [Em linha]. [Consult. 17 fev. 2019]. Disponível em <http://www.culturacores.azores.gov.pt/paa/ca/Default.aspx>.

10 BRASIL, P. (2017) – A «Procissão dos Passos de Jesus» da Ribeira Grande. In CRESAÇOR – O Património perto de si. Entre o passado e o presente. Ponta Delgada: Direção Regional da Cultura, p. 162-163.

## Os templos

O conjunto de intervenções arqueológicas, ou simples registos, realizados em diversas igrejas<sup>11</sup> e ermidas dos Açores apresenta um peso significativo no panorama arqueológico regional. Talvez aqui, mais do que noutros tipos de sítios arqueológicos, se verifique um maior equilíbrio, quantitativo e qualitativo, entre as ilhas. Apesar de um claro predomínio da ilha Terceira face às restantes, é interessante constatar-mos que há registo de ações de registo e/ou intervenção arqueológica em templos nas ilhas de São Miguel, Graciosa, São Jorge, Pico, Faial e Corvo<sup>12</sup>.

Não obstante o considerável número de entradas na Carta Arqueológica dos Açores com os termos “igreja” e “ermida”, muitas há que, sendo particularmente importantes do ponto de vista arqueológico, ainda não foram inseridas. Destacamos alguns casos que, pela sua antiguidade e relevantes vestígios arquitetónicos, deveriam integrar a lista. A título de exemplo: a ermida de Nossa Senhora dos Anjos, Anjos, e a igreja matriz de Nossa Senhora da Assunção, Vila do Porto, em Santa Maria; a igreja matriz de São Sebastião, Ponta Delgada, a igreja matriz de São Miguel Arcanjo, Vila Franca do Campo, e a ermida de Nossa Senhora dos Remédios, Lagoa, em São Miguel; a igreja matriz de Santa Cruz, Praia da Vitória, e a igreja matriz de São Sebastião, São Sebastião, na Terceira; a igreja matriz de Santa Bárbara, Cedros, no Faial.

São de referir, também, as igrejas das antigas misericórdias das ilhas. Dos registos, de estruturas ou edifícios que pertenceram às antigas misericórdias das várias ilhas, encontram-se registados as igrejas e hospitais das misericórdias da Praia da Vitória e Angra do Heroísmo, na Terceira; de Santa Cruz, na Graciosa; e do Topo e Velas, em São Jorge. Não obstante, todas as outras ilhas, à exceção do Corvo, possuíram misericórdias historicamente reconhecidas, pelo que o seu registo parece-nos ser necessário.

### *Adro da igreja de Nossa Senhora das Angústias (Horta)*

Uma das intervenções de maior dimensão realizadas pela HistóriaSábias incidiu sobre o adro da igreja de Nossa Senhora das Angústias, Horta,

---

11 Incluímos neste grupo as igrejas associadas às antigas misericórdias. Por sua vez, as igrejas conventuais encontram-se contempladas nos espaços conventuais como um todo.

12 As intervenções arqueológicas não foram realizadas num templo em concreto, mas enquadram-se em campanhas arqueológicas com vista a identificar a primitiva capela de Nossa Senhora do Rosário (Neto, 2018, p. 115).





Fig. 1 – Estrutura identificada no adro da Igreja de Nossa Senhora das Angústias, correspondente à primeira igreja paroquial (1674).

Faial, no âmbito do Projeto de Requalificação da Frente Mar da Cidade da Horta<sup>13</sup>. O atual edifício data dos primeiros anos do século XIX<sup>14</sup>, contudo terão existido outros dois templos: uma igreja paroquial anterior, dedicada ao mesmo orago, construída em 1674<sup>15</sup>, e antes dela uma ermida, dedicada à Santa Cruz, e que terá sido o primeiro templo da ilha<sup>16</sup>, construído, ainda, durante a segunda metade do século XV.

As sondagens realizadas no adro da igreja permitiram a identificação de um conjunto de estruturas, com relativa monumentalidade, e que corresponderão à primeira igreja paroquial do século XVII, e uma outra estrutura, substancialmente mais modesta, que deverá corresponder à primitiva ermida de Santa Cruz, ou a ela estar diretamente relacionada. Foi ainda possível identificar uma necrópole no adro, que se subdivide em dois núcleos prin-

---

13 OLIVEIRA, N.; ARAÚJO, J.; SILVA, M. (2018) - *Adro da igreja de Nossa Senhora das Angústias – Horta. Relatório final da intervenção arqueológica*. Texto policopiado.

14 MACEDO, A. (1981) – *História das Quatro Ilhas que Formam o Distrito da Horta*. III volume. Angra do Heroísmo: Direção Regional dos Assuntos Culturais. Reimpressão fac-similada da Edição de 1871. p. 41.

15 *Ibidem*. p. 186.

16 MONTE ALVERNE, A. (1962) – *Crónica da Província de São João Evangelista das ilhas dos Açores*. Vol. III. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada. p. 8.

cipais. O núcleo ocidental mais antigo está associado à antiga ermida e à primeira igreja paroquial, com ocupação contínua atestada entre os séculos XV e XVIII. O segundo núcleo, mais recente, está associado à atual igreja paroquial e apresenta um período de ocupação mais curto, centrando-se entre o final do século XVIII/início do XIX e meados do século XIX<sup>17</sup>.

### **Os conventos**

No caso dos conventos e recolhimentos, os registos na Carta Arqueológica dos Açores revelam um fosso considerável entre as diferentes ilhas do arquipélago, destacando-se, de longe, as ilhas Terceira e São Miguel, com registo de escavações arqueológicas em espaços e com resultados particularmente interessantes em quase todos os casos. É, contudo, necessário referir que os edifícios conventuais das ilhas Graciosa e São Jorge encontram-se registados na carta arqueológica regional, embora nunca tenham sido alvo de intervenções. Destacam-se, para o período anterior a 2013, quatro intervenções arqueológicas realizadas em espaços conventuais nas ilhas Terceira e São Miguel. São eles: o convento de São Gonçalo, em Angra do Heroísmo e o antigo colégio dos Jesuítas, a área do antigo convento de São João e o recolhimento de Santa Bárbara, todos eles em Ponta Delgada.

#### ***Convento de Santo André (Ponta Delgada)***

O convento de Santo André, em Ponta Delgada, foi fundado em 1567, por Diogo Vaz Carreiro e sua mulher, Beatriz Rodrigues Camelo. Sofreu várias alterações ao longo dos seus mais de quatro séculos de existência, sendo o atual conjunto edificado o resultado de uma profunda remodelação realizada no século XVIII. A partir de 1930, o convento passa a ser a sede do Museu Carlos Machado, tendo-se verificado obras de adaptação à nova função, não só à data, mas ao longo das quase nove décadas de instalação.

A intervenção arqueológica neste espaço realizou-se em 2014, consistindo num acompanhamento arqueológico de obra, concretamente a abertura de uma sondagem geotécnica. Os resultados obtidos resultaram, apenas, na recolha de espólio arqueológico, de origem orgânica e inorgânica, destacando-se o material cerâmico, nomeadamente o de construção e

---

17 OLIVEIRA, N.; ARAÚJO, J.; SILVA, M. (2018), *ob. cit.*

o de uso quotidiano, especificamente cerâmica comum utilitária, cerâmica vidrada, faiança portuguesa (séculos XVII/XVIII) e alguns exemplares de *Delftware*<sup>18</sup>.

### ***Convento de Nossa Senhora da Esperança (Ponta Delgada)***

O convento de Nossa Senhora da Esperança foi fundado em 1540, na sequência do abandono do antigo convento de Nossa Senhora da Conceição de Vale de Cabaços<sup>19</sup>. O conjunto primitivo consistiria na igreja, num dormitório e no claustro<sup>20</sup>, tendo sido inicialmente ocupado por apenas oito religiosas e quatro noviças<sup>21</sup>. O sofreu várias alterações ao longo dos tempos, sendo a parte mais antiga do atual edificado o resultado de uma grande intervenção realizada no século XVIII, à semelhança do convento de Santo André da mesma cidade. Não podemos deixar de referir a importância que, a partir do início do século XVIII, o convento passou a ter no contexto mi-caelense, devido ao culto da imagem do Senhor Santo Cristo dos Milagres, e que permitiu, justamente, o enriquecimento do convento, o que explica as várias campanhas de construção, remodelação e redecação de várias das áreas.

A intervenção arqueológica realizou-se entre 2015 e 2016, consistindo na abertura de um significativo conjunto de sondagens arqueológicas, no solo e parietais, em várias áreas do espaço conventual, nomeadamente a capela do Senhor Santo Cristo dos Milagres, coro-baixo, claustro, armazém e antiga cozinha conventual (século XIX)<sup>22</sup>.

Do ponto de vista estrutural, foi possível identificar diferentes fases construtivas em algumas secções do edificado, bem como estruturas hidráulicas no claustro. Quanto ao espólio arqueológico recolhido, o mesmo reflete, quantitativa e qualitativamente, a riqueza desta comunidade, sobre-

---

18 Convento de Santo André (CRS – 175-A). [Em linha]. [Consult. 15 fev. 2019]. Disponível em <http://www.culturacores.azores.gov.pt/paa/ca/Default.aspx>.

19 CAMPOS, F. (2017) – *a Ordem das Ordens Religiosas: Roteiro Identitário de Portugal (séculos XII-XVIII)*. Caleidoscópio. p. 263.

20 FRUTUOSO, G. (2011) – *Saudades da Terra – Livro IV*. 3ª Tiragem. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada. p. 306.

21 MONTE ALVERNE, A. (1961) – *Crónicas da Província de S. João Evangelista das ilhas dos Açores*. 2ª Edição. Vol. II. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada. p.72.

22 O relatório final da intervenção arqueológico neste convento encontra-se em fase de conclusão. A dimensão do espólio arqueológico recolhido exigiu um prolongamento do período de estudo do mesmo.

tudo a partir da segunda metade do século XVII, destacando-se o material cerâmico, de construção e de uso quotidiano, nomeadamente cerâmica comum utilitária, cerâmica vidrada, faiança portuguesa (séculos XVII-XVIII), porcelana chinesa (séculos XVI/XVII-XIX), e várias produções europeias (séculos XVI-XIX), das quais se destacam algumas peças espanholas e italianas, para as fases mais antigas, e inglesas, para os períodos mais recentes<sup>23</sup>.

### *Convento de Nossa Senhora da Conceição (Ponta Delgada)*

O convento de Nossa Senhora da Conceição foi fundado em 1664, em Ponta Delgada, com o patrocínio do capitão Manuel de Medeiros da Costa e de sua mulher, D. Feliciano de Andrade Albuquerque<sup>24</sup>. Originalmente, o convento seria constituído pela igreja, coro-baixo, coro-alto, quatro dormitórios, cozinha, refeitório, dois mirantes e oficinas, tudo rodeado por uma cerca com quatro alqueires, murada com portas e janelas com grades de ferro<sup>25</sup>. O Convento foi extinto pelo decreto de Mouzinho da Silveira e os seus bens nacionalizados. Desde então, o espaço passou a ser ocupado por diversas repartições públicas, das quais se destacam a residência do Governador e a Secretaria do Governo Civil, com obras significativas de adaptação do espaço à nova função entre 1898 e 1901. Novas obras, de monta, terão sido feitas na década de 1940, bem como em 1970.

A intervenção arqueológica<sup>26</sup> foi realizada em 2016, tendo consistido no acompanhamento arqueológico das obras, com realização de algumas sondagens arqueológicas, no solo e parietais. Foi possível o registo de um conjunto significativo de estruturas associadas ao antigo convento, algumas delas já conhecidas aquando do início dos trabalhos, como é o caso da cisterna existente no claustro, outras descobertas ao longo do processo arqueológico. Das estruturas descobertas, destacam-se vestígios estruturais do coro-alto; o antigo coro-baixo, com a identificação de um altar; os comungatórios, os confessionários; uma pequena capela contígua à igreja; a portaria

---

23 ARAÚJO, J.; OLIVEIRA, N. (2017) – Fragmentos do quotidiano conventual: o contributo do espólio arqueológico do Convento de Nossa Senhora da Esperança (séculos XVI-XIX). In CHAVES, D. coord. – *Açores e Madeira. Percursos de Memória e Identidade*. São Jorge: Misericórdia das Velas. p. 85-104.

24 SUPICO, F. (1995) *Escavações*. Vol. II. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada. Ponta Delgada, p. 657.

25 BPARPD, *Livro 133, Escrituras* (1662-1724).

26 OLIVEIRA, N.; RODRIGUES, C. (2016) – *Relatório da intervenção de minimização de impactos arqueológicos no Palácio da Conceição, Ponta Delgada*. Texto policopiado.

do convento, com roda associada, entre outros elementos de relevante valor patrimonial. Foi, ainda, possível a identificação de contextos anteriores à construção do convento, que deverão corresponder à antiga casa do capitão Manuel de Medeiros da Costa.

Do espólio recolhido, destaca-se o material cerâmico, de construção e de uso quotidiano, nomeadamente cerâmica comum utilitária, cerâmica vidrada e faiança portuguesa (séculos XVII-XVIII). Destaca-se, ainda, um interessante conjunto de loiça industrial inglesa, associada já ao século XIX, correspondente à fase em que o convento é transformado em edifício público administrativo.

### *Convento de Nossa Senhora da Conceição (Angra do Heroísmo)*

O convento foi fundado em 1608, em Angra do Heroísmo, e a sua estrutura primitiva ter-se-á mantido, pouco alterada, até à sua transformação em hospital, algo que não alterou, significativamente, a estrutura original do convento. À data da fundação, a estrutura conventual seria, grosso modo, a seguinte: uma igreja, com sacristia; coro-alto; coro-baixo; claustro; dormitórios; cozinha conventual; refeitório; portaria; entre outras divisões que compõe a estrutura clássica de um convento de clausura de tipo benedito-cisterciense.

A intervenção arqueológica realizada<sup>27</sup> decorreu em 2016 e constituiu-se em dois tipos de intervenção: registo patrimonial da igreja, sacristia, coro-baixo e coro-alto; sondagens arqueológicas nas alas oeste e norte do claustro conventual. O estado geral de conservação de todo o conjunto edificado é mau ou muito mau, com alguns espaços em risco de ruína total, pelo que se impôs um registo pormenorizado de alguns elementos arquitetónicos, dos quais destacamos o fontanário existente na sacristia da igreja, o altar-mor da igreja, os altares laterais e os vãos dos coros, alto e baixo. As sondagens arqueológicas, por sua vez, permitiram identificar a ala norte do claustro conventual, entretanto demolida, onde, provavelmente, se localizaria a cozinha e o refeitório.

O espólio arqueológico recolhido foi pouco significativo, resumindo-se a alguns exemplares de cerâmica arqueológica datáveis dos séculos XVII e

---

<sup>27</sup> OLIVEIRA, N.; RODRIGUES, C.; ARAÚJO, J. (2017) – *Intervenção de minimização de impactos arqueológicos no Convento da Conceição, Angra do Heroísmo*. Texto policopiado.





Fig. 2 – Aspeto parcial da sacristia da igreja do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Angra do Heroísmo.

XVIII, e alguns fragmentos de loiça industrial inglesa, do século XIX, possivelmente já associadas a contextos após a extinção das ordens religiosas. Destacam-se, contudo, dois elementos recolhidos na igreja conventual: um fragmento de cacho de uvas da antiga talha que revestiria um dos altares da igreja; e três fragmentos de uma estátua de terracota, com pintura polícroma, provavelmente correspondentes a um São Jorge ou São Miguel Arcanjo.

### **O potencial dos dados arqueológicos**

Nos Açores, “os conhecimentos, gerados pela investigação e pelas obrigações legislativas, resultaram em pouca divulgação. Para além da comunidade científica especializada, com acesso, mesmo que parco, ao que se realizou, o objetivo, na perspetiva de quem ambiciona gerir o «património arqueológico»,



*é torna-lo acessível, útil e capitalizá-lo numa vantagem para as comunidades que o detêm, e a outros eventuais interessados.*”<sup>28</sup> Contudo, o potencial turístico de todos os sítios mencionados neste texto, bem como o de muitos outros que ficaram por referir, é incontornável. Mais, quase todos eles se enquadram, institucionalmente, em instituições culturais: museus, sítios com áreas musealizadas e sítios em vias de musealização. Os que não, apresentam todas as condições para serem alvo de musealização, com custos financeiros pouco significativos, e que os enriqueceriam, a vários níveis.

As várias igrejas e ermidas presentes da Carta Arqueológica dos Açores são, por natureza, sítios que naturalmente atraem turistas, pelo que a sua valorização, do ponto de vista arqueológico, iria consolidá-los como pontos de visita num qualquer itinerário turístico. O adro da igreja de Nossa Senhora das Angústias é um excelente exemplo de um sítio de elevado potencial turístico. Os resultados alcançados, associados ao razoável estado de conservação das estruturas arqueológicas identificadas, favorece a sua musealização *in situ*, permitindo a observação, por parte dos visitantes, de uma diacronia de ocupação com mais de cinco séculos. Esta solução, proposta, aliás, pela equipa responsável pelo projeto<sup>29</sup> ficaria mais rica, caso a ela fosse associado um pequeno núcleo museológico, monográfico, onde constasse o espólio recolhido durante as escavações.

O caso do antigo hospital do Espírito Santo da Praia da Vitória é, também ele, um exemplo de interessante potencial turístico, a partir da Arqueologia. A igreja, a ele associada, constitui um dos pontos turísticos de maior destaque da cidade. Se à igreja estivesse associado um pequeno núcleo museológico que integrasse, não só mas também, os materiais arqueológicos resultantes da escavação realizada no antigo hospital, consolidaria, certamente, este monumento como um ponto de interesse num qualquer roteiro de turismo cultural.

No caso dos edifícios conventuais, o panorama é substancialmente distinto, na medida em que a grande maioria dos espaços referenciados apresenta, já, algum tipo de enquadramento museológico. Indo por partes, o convento de Santo André, em Ponta Delgada, constitui, ele mesmo, o núcleo principal do Museu Carlos Machado, pelo que não seria, de todo, complexa, a criação de uma área reservada à Arqueologia neste espaço museológico. Per-

---

28 NETO, J. (2018) – *ob. cit.*, p. 14.

29 OLIVEIRA, N.; ARAÚJO, J.; SILVA, M. (2018) - *Adro da igreja de Nossa Senhora das Angústias – Horta. Relatório final da intervenção arqueológica*. Texto policopiado. p. 58.

tencentos à mesma instituição museológica, o antigo Colégio dos Jesuítas e o antigo Recolhimento de Santa Bárbara, constituem núcleos complementares, pelo que seria interessante uma articulação entre estes três diferentes espaços para a constituição de uma área de Arqueologia que refletisse os resultados arqueológicos alcançados pelas intervenções arqueológicas neles realizadas.

O Convento da Conceição, atual Palácio da Conceição e o Convento de Nossa Senhora da Esperança, ambos em Ponta Delgada, constituem-se, por sua vez, como espaços onde se estão a ser cogitadas soluções museológicas que integram a componente arqueológica. No primeiro caso, o palácio será valorizado com um núcleo museológico dedicado à autonomia regional e integrará, numa lógica de memória do edificado, alguns espaços do antigo convento identificados, bem como alguns artefactos arqueológicos recolhidos durante a campanha arqueológica. No caso do Convento da Esperança, encontra-se em curso um projeto de reabilitação de todo o edificado, que contempla uma área museológica dedicada à vida conventual ao longo dos quase cinco séculos da sua existência, e onde constará a componente arqueológica através da exposição de espólio recolhido durante as escavações.

O caso do antigo convento de São João é, contudo, mais complexo, na medida em que o espaço desapareceu quase na sua totalidade. O acompanhamento arqueológico decorreu entre 2006 e 2007, mas em momento já posterior ao início das obras, facto que provocou a destruição, não acompanhada, de estruturas e contextos arqueológicos. Este processo provocou algumas reações na opinião pública micaelense, tendo sido discutida, inclusive, a possibilidade de musealização, *in situ*, de alguns vestígios arqueológicos, por forma a testemunhar a diacronia da ocupação daquele espaço<sup>30</sup>, proposta essa que não se veio a concretizar.

No caso de Angra do Heroísmo, destacam-se os conventos de São Gonçalo e de Nossa Senhora da Conceição. O primeiro encontra-se, em grande medida, restaurado e aberto a visitas, mantendo, de algum modo, a sua função como espaço conventual, numa lógica semelhante à que se verifica atualmente no Convento de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada. Não obstante, julgamos que seria enriquecedora a criação de uma área dedicada à Arqueologia, que plasmasse os resultados obtidos nas intervenções arqueológicas realizadas, possivelmente associados aos vários elementos arquitetónicos dispostos aleatoriamente no claustro conventual mais antigo,

---

30 NETO, J. (2018) – *ob. cit.*, p. 66.

ele mesmo um exemplar único nos Açores. O Convento de Nossa Senhora da Conceição constitui, em contrapartida, um caso mais complexo. Existe um projeto de recuperação de todo o edificado, com vista à instalação de várias valências da Santa Casa da Misericórdia de Angra do Heroísmo. Todavia, reforçamos, aqui, a necessidade de todo o processo ser acompanhado do ponto de vista arqueológico, e da desejável integração dos achados arqueológicos no espaço. Contudo, e caso a situação de ruína se mantenha, o convento poderia ser rentabilizado como ruína visitável<sup>31</sup> apresentando todas as condições para se constituir como um elemento turístico central numa cidade património mundial como Angra do Heroísmo.

### Em jeito de conclusão

A transformação da dinâmica da organização da oferta turística do património arqueológico de cariz religioso passa pela interceção de várias áreas disciplinares. Algumas delas óbvias, como são os casos da História, da História da Arte, ou da Arquitetura, outras, pelo contrário, “fora da caixa”, como é o caso da Geologia, da Biologia, ou da Química, e que se relacionam diretamente com idiosincrasias da Arqueologia, enquanto ciência, por natureza interdisciplinar. Dessa interceção, segue-se a adaptação e conciliação da harmonia do registo do passado com a identidade cultural do presente.

A diversidade do espólio exumado em contextos arqueológicos, nos espaços religiosos, possibilita o delinear de um percurso evolutivo da ocupação de cada sítio, recriando aspetos singulares bem como percursos comuns. Além da dinâmica vivida em cada espaço, acresce a informação que nos conta a relação desses sítios com o exterior e que influências este reflete, social, cultural e economicamente. Esse espólio é o que em Arqueologia se denomina, recorrentemente, como a materialização da História. Da especificidade técnica à expressão artística de determinadas peças, do percurso percorrido numa determinada rota comercial, aos recursos económicos locais/regionais, estamos, quase sempre, perante evidências que dão voz ao espaço e que permitem ao usufrutuário fazer uma “viagem no tempo”.

Em qualquer um dos casos apresentados, a preservação de achados *in situ*, espólio ou vestígios de estruturas de contextos arqueológicos, acres-

---

31 Veja-se o caso do Convento do Carmo, em Lisboa, atual Museu Arqueológico do Carmo e sede da Associação dos Arqueólogos Portugueses.

centa valor ao sítio ou monumento, bem como à área geográfica onde este se insere. A responsabilidade de gerir património inclui a sua proteção e salvaguarda, bem como a conservação, a valorização e a sua integração na construção de mais património ou na produção cultural, inspirada nestes sítios patrimoniais, raízes expostas de uma identidade cultural comum.

*“There is a growing awareness that humankind needs to feel and to know that it has a past – a past that can be documented by concrete material evidence which we can all access, examine and assess for ourselves. For without our roots we are lost.”<sup>32</sup>*

---

32 RENFREW, C.; BAHN, P. (2016) – *Archaeology: Theories, Practices and Methods*. 7ª Edição. Londres: Thames & Hudson, p. 583.